N° 7 1950 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

DU FONDEMENT PROPRE DE LA PRÉSENCE RÉELLE DE DIEU DANS L'ÂME JUSTE

La recherche de la raison authentique de la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste a fait de tout temps l'objet d'études approfondies. Le renouvellement de la théologie mystique, ces dernières décades, n'a fait qu'accentuer encore, dans des milieux de plus en plus larges, l'intérêt porté à ce problème. Si, néanmoins, on examine les solutions proposées récemment, on ne peut se défaire de l'impression que la réponse adéquate n'a pas été donnée et que la question reste ouverte. Il nous a semblé qu'une analyse plus poussée du mécanisme de notre activité spirituelle, jointe à une lecture des textes de S. Thomas plus dégagée de l'orientation actuellement suivie, était de nature à jeter quelque lumière sur ce problème.

Après un bref état de la question et des solutions récemment proposées nous examinerons le cas typique de la présence réelle de Dieu dans la vision béatifique, pour en faire le point de départ de notre propre solution. Celle-ci se basant sur l'analogie qu'offrent les états de connaissance, du ciel, et d'amour, ici-bas, une étude plus détaillée du mécanisme de notre psychologie spirituelle s'avérait indispensable, vu les interprétations erronées qui en ont été données ces derniers temps. Nous exposerons ensuite ce que nous croyons être l'authentique pensée de S. Thomas.

I

Dieu est réellement présent à toute chose par son opération. Cette présence ressortit au domaine de la *causalité efficiente*. En plus de cette présence, *commune* à toutes les créatures, S. Thomas reconnaît l'existence d'une présence *spéciale* de Dieu dans l'âme des justes. Celle-ci est fondée sur la grâce en tant qu'elle nous donne de posséder Dieu en nous « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante » (1).

(1) *S. Th.*, I, q. XLIII, a. 3 : « Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effecti-

Il y a néanmoins, contre cette solution, une difficulté que l'on a essayé de résoudre de façons diverses. La présence par la connaissance et l'amour n'est-elle pas une présence purement objective et affectueuse ? Or, la présence spéciale dont il s'agit est une présence réelle, substantielle. C'est Dieu même qui habite dans l'âme juste comme en son temple. La difficulté est telle que certains théologiens, comme Vasquez, ont pensé devoir abandonner l'interprétation de saint Thomas pour ne retenir que le caractère « spécial » de la présence de Dieu dans l'âme juste. La nouveauté de la présence, et sa distinction d'avec la présence commune, serait due simplement au caractère nouveau et spécial de l'effet produit : la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent. Mais la différence dans l'effet produit ne constitue qu'une différence matérielle. La raison formelle de la présence de Dieu en l'âme juste serait, ici encore, l'opération divine par laquelle Dieu est essentiellement présent partout où il opère.

Certains théologiens, comme Galtier, ont voulu corriger la solution de Vasquez en disant que la causalité dont il s'agit est plutôt une causalité exemplaire (2). Dieu imprimerait son image en nous comme le cachet imprime sa ressemblance dans la cire molle. Cette nouvelle solution n'est pas plus heureuse que la précédente. Elle explique bien le caractère nouveau, spécial, de l'effet produit : la similitude avec Dieu, alors que les autres effets ne donnent qu'une analogie lointaine avec la divinité. Mais la raison formelle de la présence réelle de Dieu est ici encore l'opération de Dieu « *ad extra* ». Action transitive, fondée en la Toute-Puissance du Dieu Un. Or, ce que saint Thomas veut expliquer, c'est une présence personnelle de l'Esprit Saint et du Verbe, une

---

bus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam inhabitare in ea sicut in templo suo. » Nous citons ce texte, traitant de la mission des divines personnes, de préférence à celui de la qu. VIII, a. 3 parce que la qu. VIII considère la présence spéciale de Dieu dans la créature rationnelle d'une façon générique, c'est-à-dire la présence de Dieu comme objet atteint en lui-même et non tel qu'il apparaît dans le miroir des créatures, ainsi qu'on peut s'en rendre clairement compte dans le texte parallèle des Sentences (*I Sent.*, d. XXXVII, q. 1, a. 2). L'inhabitation, fondement du côté des créatures des missions des divines personnes, ajoute à cette présence spéciale selon les opérations la caractéristique d'être une présence non seulement objective mais réelle. Cette distinction entre la présence spéciale considérée en général et la présence spéciale caractérisée par la présence réelle qui convient à l'inhabitation et aux missions des divines personnes n'a pas toujours été suffisamment prise en considération, malgré le commentaire bien net de Cajetan en cet endroit : qu. XLIII, a. 3, n^os^ VI et VII.

(2) « L'œuvre réalisée relève plutôt de la causalité exemplaire que de la causalité efficiente. L'identité, en tout cas, des deux causes n'est pas ici uniquement réelle; on peut la dire formelle ». Galtier, S. J., *L'inhabitation en nous des trois personnes divines*, Paris, 1928, p. 229. Ce que peut bien être une causalité où les formalités diverses sont néanmoins formellement identiques, nous laissons à d'autres le soin de l'expliquer.

présence, en un mot, qui rende compte des missions distinctes des divines personnes. C'est cela, en effet, que nous enseigne l'Ecriture : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure au milieu de vous et sera en vous » (*Io.*, XIV, 16-17). C'est l'Esprit Saint en personne qui est envoyé par le Père, non la divinité comme telle en son essence indivise. Or, une telle présence ne peut se fonder formellement sur une opération de Dieu « *ad extra* ». Cette opération est évidemment prérequise (3), sinon il n'y aurait pas d'effet dans la créature par lequel elle commencerait à se référer à Dieu. La mission des divines personnes ne peut toutefois se fonder formellement sur cette opération, mais seulement sur le fait que la créature, surélevée par la grâce, atteint Dieu tel qu'il est en lui-même dans la distinction des personnes (4). Une telle union ne peut se faire que par l'union hypostatique ou par la saisie immédiate de Dieu en son mystère intime par les actes de connaissance et d'amour. Saint Thomas est formel sur ce point (5). Force nous est donc de nous retourner vers cette solution en tâchant de lever la difficulté qu'elle entraîne; le caractère purement objectif et affectueux de la présence de l'objet connu et aimé.

Certains auteurs, après Suarez, ont tenté de la résoudre en faisant appel à l'excellence de l'amour de charité qui est amitié entre Dieu et le juste. Dès lors, ce que l'amour ne peut obtenir de soi, à savoir la présence *réelle* de l'objet aimé, Dieu, par sa toute-puissance, daignerait le donner. L'amour, en effet, veut posséder réellement l'objet de son amour. C'est là l'exigence foncière de sa tendance. Dieu répon-

---

(3) « Illi tres modi (per essentiam, praesentiam et potentiam) non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus : et ideo omnem creaturam consequuntur et *praesupponuntur* etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam ». *I Sent.*, d. XXXVII, q. 1, a. 2, ad 3.

(4) « Sicut in *exitu* rerum a principio dicitur bonitas divina in creatura procedere, in quantum repraesentatur in creatura per similitudinem *bonitatis divinae* in ipsa receptam, ita in *reductione* rationalis creaturae in Deum intelligitur processio *divinae personae,* quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus refertur ad Patrem est quia est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae, in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. » *I Sent.*, d. XV, q. 4, a. 1, in c.

(5) « Gratia creaturae facit unionem ad Deum : quae quidem duplex est; scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum; et in persona. » *III Sent.*, d. X, q. 3, a. 1, sol. 1, in c. Cfr de même *De Ver.*, q. 29, a. 1, in c : « Animae ad Deum duplex potest esse coniunctio : una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem ».

drait à cet amour en réalisant sa demande. Ceci expliquerait comment Dieu n'est pas seulement présent d'une présence purement objective et intentionnelle dans l'amour de charité. Ecoutons un des tenants les plus autorisés de cette opinion. « Puis donc que son amour souverainement efficace, nous dit le P. Froget, peut réaliser sans difficulté ce qu'il désire, ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection qu'il porte à l'âme juste lui impose une sorte de nécessité de venir personnellement en elle, de demeurer avec elle, et de ne la point priver de la consolation de sa présence (6) ? »

Le P. Gardeil dans son beau livre : *La structure de l'âme et l'expérience mystique* a montré à suffisance la caducité de cette argumentation (7). Dire que Dieu est tout-puissant, qu'il peut, s'il le veut, répondre au désir de sa créature en venant habiter substantiellement dans l'âme justifiée, ce n'est là qu'affirmer la possibilité de la présence réelle, qu'aucun théologien ne met en doute, ce n'est pas en assigner le fondement propre. Le P. Gardeil remarque excellemment à ce sujet : « Si l'on veut parler de la puissance divine en général, au service de la dilection que Dieu nous porte, mais ne s'identifiant pas avec elle, c'est sans doute ici, sinon « la main », du moins « le bras » que nous cherchons. Mais, de la toute-puissance au service de l'amour de Dieu on peut *tout conclure,* et l'Incarnation, et l'Eucharistie, et l'union béatifique. La main ? Où est la main ? c'est-à-dire la raison déterminante spéciale de la présence réelle de Dieu dans l'âme par la grâce, du contact avec nous de cette divine présence (8). »

Le P. Gardeil, estimant, à la suite de Jean de Saint-Thomas (9), que la charité ne peut, de soi, nous donner qu'une présence purement affective, se croit obligé de compléter celle-ci par la présence réelle d'immensité, afin d'expliquer tout à la fois comment Dieu est réellement en nous et d'une façon spéciale. Réellement, en raison de la présence d'immensité, d'une façon nouvelle, comme objet aimé et expérimenté selon cette présence. Ni la présence d'immensité seule, ni les opérations de l'âme en état de grâce seraient à même d'expliquer la présence réelle de Dieu en l'âme juste.

Nous reconnaissons, certes, la réalité de la présence d'immensité; nous acceptons, avec le P. Gardeil, une connaissance expérimentale de

---

(6) B. Froget, O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* dans *Revue Thomiste,* 1896, p. 757.

(7) A. Gardeil, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* Paris, 1927, pp. 44-52.

(8) *Op. cit.,* p. 50.

(9) « In hoc puncto videntur laborare difficultate fere omnes qui istam praesentiam et unionem realem Dei ad animam conantur explicare per ipsum amorem quatenus perfectissimus est et exigit praesentiam amicabilem ipsorum amantium; hoc enim verum est quod amor talem praesentiam exigit et quaerit, sed non formaliter facit, nec enim solus amor est ratio faciendi praesentes realiter ipsos amantes, sed quando fiunt realiter praesentes id fit per contactum et praesentiam corporalem, quam amans ex amore quaerit, non amore constituitur praesens ». *In I^a P.,* q. 43, a. 3, n. 9.

Dieu par le don de sagesse; mais nous avons, contre la synthèse de ces deux éléments pour fonder la présence réelle de Dieu en l'âme juste, une double difficulté : difficulté de principe et difficulté de fait.

Difficulté de principe d'abord. Le fait que Dieu nous est réellement présent selon son immensité ne nous le rend pas réellement présent comme objet. Seule la lumière de gloire nous donne d'atteindre immédiatement Dieu comme verbe immanent ([10]). Ce n'est pas parce que Dieu est réellement en nous à titre de cause efficiente que l'objet atteint par la foi surnaturelle et par la charité nous devient réellement présent « *in ratione obiecti* ». Or, c'est une telle présence qui est requise pour fonder le caractère expérimental de la saisie de Dieu par l'âme juste. Synthétiser ces deux éléments : la présence réelle d'immensité et la capacité d'atteindre Dieu « *sub ratione Deitatis* » ne nous avance donc guère. La coïncidence des deux présences : la réelle et l'objective, dans le même sujet est une coïncidence purement matérielle, elle n'assigne pas la raison formelle qui fait que Dieu est *réellement présent comme objet.*

Difficulté de fait. Celui du croyant en état de péché. Dieu lui est réellement présent selon l'immensité et d'autre part il atteint Dieu tel qu'il est en lui-même. Pourtant, malgré que les deux conditions requises pour la présence de grâce se trouvent réalisées, Dieu ne lui est pas réellement présent de cette présence qui est le privilège du juste. Aussi bien n'est-ce pas de la foi comme telle que le P. Gardeil entend parler mais de la connaissance expérimentale du don de sagesse fondé sur la charité. Ne devrons-nous pas répondre à cela que Dieu ne nous est pas réellement présent parce qu'il est connu expérimentalement, mais, tout au contraire, que c'est parce qu'il est réellement présent à titre d'objet qu'il est connu expérimentalement ?

Fait-on remarquer que Dieu peut nous devenir réellement présent, abstraction faite de la présence d'immensité, comme il appert dans le cas de la vision béatifique, le P. Gardeil répond : « Parfaitement, mais nous en savons la raison positive : c'est que l'essence divine entre dans l'intelligence physiquement, à la manière d'une espèce intelligible. Pouvez-vous affirmer quelque chose d'analogue dans l'âme sainte du fait de sa charité ? Non certes ! Alors, en dehors de l'immensité, montrez de quelle manière s'effectue ici l'union. Il n'y en a pas : *nec apparet quod detur alia unio* » ([11]).

Ce « non certes ! » qui fait se tourner le P. Gardeil vers la présence d'immensité est-il bien si certain que cela ? N'y a-t-il pas derrière

(10) « Quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non est tamen ei coniuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas et *visibilis praesentia* ». *De Ver.*, q. X, a. 11, ad 11. Cfr de même : *IV Sent.*, d. XLIX, q. 2, a. 6, ad 4.

(11) *Op. cit.*, p. 54.

ce « non certes ! », qui barre brusquement la voie, l'amorce d'un chemin qui aboutit à un principe analogue à la « species expressa » de la vision béatifique et capable de fonder la présence réelle de Dieu dans l'âme juste dès ici-bas ? En l'affirmative, le recours à la présence d'immensité deviendrait donc superflu.

Pour bien saisir l'analogie entre les deux situations : celle d'ici-bas et celle du ciel, ce en quoi elles se ressemblent et en quoi elles diffèrent, il nous faut examiner de plus près comment Dieu nous est réellement présent dans la vision béatifique.

II

La connaissance naturelle atteint Dieu, non tel qu'il est en lui-même, mais seulement en tant que reflété partiellement dans ses créatures, de plus, par des concepts humains qui l'expriment d'une façon inadéquate.

La connaissance de foi atteint Dieu d'une façon bien plus parfaite. Elle l'atteint tel qu'il est en lui-même. Cependant cet objet divin, atteint *en lui-même* n'est pas atteint *par lui-même,* mais au moyen de concepts humains qui sont encore comme un voile entre l'essence divine et nous.

Le bienheureux, enfin, connaît Dieu *en lui-même* et *par lui-même.* Il touche ([12]) de la sorte l'essence divine immédiatement. Ainsi, dans la vision béatifique, c'est l'essence divine elle-même qui devient le verbe intelligible par lequel nous la saisissons. Nous ne proférons pas en nous-même ce verbe intérieur mais, en vertu de la lumière de gloire, notre intellection s'unit immédiatement à l'essence divine comme à son terme immanent. Ici il n'y a pas seulement une présence objective de Dieu, comme le signifié est présent en son signe, il y a présence réelle en raison du contact immédiat et physique entre l'acte d'intellection et son objet qui lui est réellement présent comme terme immanent. Il n'y a donc là aucun intermédiaire objectif : ni écran des créatures, ni aucun concept interposé. Il y a pourtant en notre âme et en notre intelligence une disposition permanente qui nous connaturalise par rapport à Dieu et nous rend aptes à nous unir immédiatement à lui par un acte de vision. Cette disposition est appelée par saint Thomas « *medium formale* » ([13]), en ce sens qu'elle est une

---

(12) « Ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam *contactus* Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur ». *IV Sent.,* d. XLIX, q. 1, a. 1, sol. 2, in c.

(13) « Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et iustificatur ; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata; potest tamen

forme surajoutée à notre être, nous élevant à un agir vraiment divin. Ce moyen formel : la grâce consommée dans l'essence de l'âme et la lumière de gloire dans la puissance de l'intelligence, se tient tout entier du côté du sujet et des potentialités. Il ne nuit en rien à l'immédiateté objective réalisée par la vision béatifique. Sans cette vertu surnaturelle, élevant nos facultés, pas de saisie de l'essence divine comme terme intelligible de notre intellection.

La différence spécifique entre la foi et la vision béatifique ne provient donc pas d'une différence venant de l'objet atteint (comme c'est le cas pour la connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu, celle-là connaissant Dieu tel qu'il apparaît dans les créatures, celle-ci tel qu'il est en lui-même), mais d'une différence provenant de notre mode de connaître : par la foi nous connaissons Dieu tel qu'il est en lui-même, *médiatement*, à savoir par le truchement des concepts humains, par la vision nous connaissons Dieu tel qu'il est en lui-même, *immédiatement*, à savoir par l'essence divine elle-même. Ce caractère médiat et immédiat dépend entièrement de la vertu qui élève nos facultés : là, la *lumière de foi*, ici, la *lumière de gloire*.

La connaissance de foi nous donne de participer à l'*objet* de la connaissance divine, c'est pourquoi la foi est une vertu théologale, mais elle ne nous donne pas d'atteindre au *mode divin*. Dieu, en effet, se connaît lui-même par lui-même. Seule une connaissance de Dieu *par* son essence est donc une connaissance déiforme et exige une connaturalisation à Dieu non seulement de nos facultés mais aussi de notre être tout entier. C'est ce qui explique que la foi peut subsister dans l'intelligence de l'âme sans qu'il y ait surélévation de l'âme par la grâce sanctifiante, alors que la lumière de gloire, nous rendant déiforme (14), est inséparable de la grâce.

Au ciel : grâce sanctifiante dans l'âme, habitus surnaturels dans les facultés permettant la saisie immédiate de Dieu par son essence, présence réelle de Dieu en nous comme verbe intelligible, voilà les trois chaînons d'un même processus psychologique se conditionnant mutuellement.

Ici-bas, il y a la grâce sanctifiante et le fait de la présence réelle. Ne serait-ce pas, ici aussi, en raison d'une saisie immédiate de Dieu nous le rendant réellement présent à titre de terme immanent, non plus cette fois comme verbe intelligible, mais seulement comme réalité d'amour ?

Il nous faut donc considérer de plus près la possibilité de la présence immédiate de Dieu en nous comme réalité d'amour nonobstant la médiateté de la connaissance de foi. Toutefois, avant d'aborder ces

---

aliquid esse *medium formale*, quo anima Deo assimiletur ». *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 10.

(14) « Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae : quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis ». *I*ª, q. 12, a. 5, ad 3.

considérations plus spéciales il nous faut examiner, au préalable, la nécessité d'une réalité d'amour à tout acte de dilection, ainsi que les ressemblances et dissemblances qui existent entre le verbe intelligible terminant notre intellection et la réalité d'amour face à notre dilection.

III

La connaissance intellectuelle a pour point de départ l'espèce intelligible (15) qui informe et actue la potentialité de l'intelligence. Celle-ci, ainsi déterminée et en acte premier, passe, grâce à la motion efficiente de la volonté et sous la lumière de l'intelligence, à l'acte d'intellection. L'opération, jaillie de la puissance, reproduira en acte second, par manière de verbe intelligible, la forme reçue en acte premier par l'espèce intelligible (16); avec cette différence que si l'espèce intelligible entre en composition avec la potentialité de la faculté intellectuelle il n'en va pas de même de la forme intelligible qui termine l'acte d'intellection. L'espèce impresse peut être dite la forme de l'intelligence parce qu'elle informe celle-ci, tout comme la forme substantielle informe la matière première. Elle n'est qu'une modification de l'intelligence sous le choc de l'intelligibilité décelée par la lumière intellectuelle dans les représentations sensibles. Le verbe mental, par contre, bien qu'il ne diffère en rien de l'espèce intelligible quant à son contenu objectif, c'est-à-dire dans la pure ligne de la causalité formelle, en diffère considérablement quant à son être ontologique. Le verbe est l'*objet en acte second* face à l'*opération intellectuelle*. Or, aucun acte n'entre en composition avec un autre acte par manière de forme mais seulement par manière de terme. Le verbe, terme immanent de l'intellection, possède une existence propre, distincte de l'existence de l'opération, vu qu'il y a entre le verbe et l'intellection non seulement une distinction réelle mais une distinction de chose. C'est ce que nous apprend un texte fort clair, bien que controversé, du *De Veritate* (17). Cette existence immanente de l'essence intelligi-

---

(15) Afin d'éviter toute confusion nous entendons par « espèce intelligible », selon l'usage qu'en fait habituellement saint Thomas, uniquement l'espèce impresse, réservant pour l'espèce expresse l'appellation de « verbe » ou de « concept ».

(16) « Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intellectionem formet illi rei similem; quia, quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intellectionem, rem illam intelligat ». *C. Gent.*, I, c. 53.

(17) « Dupliciter potest aliquid procedere ab altero, uno modo sicut actio ab agente vel operatio ab operante, alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab

ble n'est produite par l'opération intellectuelle qu'au cas où celle-ci n'atteint pas immédiatement l'objet en son existence connaturelle. En ce cas, en effet, la réalité connue par l'intelligence termine l'intellection d'une façon purement objective. Ainsi, dans l'acte de foi, l'essence divine termine *objectivement* celui-ci, alors que les concepts et les propositions de foi le terminent *réellement* par manière de terme immanent. Par la foi Dieu ne nous devient donc pas réellement mais seulement objectivement présent.

Ce processus psychologique se retrouve d'une manière analogue dans l'activité volontaire. L'acte de dilection prend son point de départ dans une modification réelle de la potentialité de la volonté. Cette modification, que nous pourrions appeler « impression affective » par comparaison avec l'espèce impresse, détermine la volonté, non d'une manière spécifique et objective, c'est-à-dire dans l'ordre de la causalité formelle, mais d'une manière purement tendantielle, dynamique, à savoir dans l'ordre de la causalité finale. La volonté étant ainsi disposée en acte premier passera à l'opération. Dès lors, l'acte de dilection reproduira en acte second la tendance déjà présente en acte premier. A l'impression affective correspondra à présent une réalité immanente, distincte de la dilection, que nous nommerons avec S. Thomas : réalité d'amour. L'impression affective peut, sans inconvénient, être dite informer la volonté, vu qu'elle s'unit à la potentialité de la volonté comme la forme à la matière. Elle n'est qu'une modification accidentelle de la faculté qu'elle incline en son fond vers une chose concrète. La réalité d'amour, par contre, bien qu'elle ne diffère en rien de l'impression affective quant à sa tendance vers la fin, en diffère du tout au tout quant à sa manière d'être ontologique. La réalité d'amour détermine et oriente l'acte de dilection non à la manière d'une forme, vu qu'un acte ne saurait informer un autre acte, mais, tout comme le verbe, à la manière d'un terme immanent. L'amour procédant possède ainsi une existence propre au sein de la volonté chaque fois que la réalité aimée, qui finalise la puissance et l'opération, ne peut entrer selon son existence connaturelle au sein de la volonté en acte. Lorsque la chose aimée ne termine que comme fin objective l'acte de dilection, la réalité d'amour le termine réellement à titre de terme immanent. La *fin*, tout comme l'*objet* connu par l'intelligence, est d'ordre transsubjectif, alors que la *réalité d'amour*, tout comme le verbe *intelligible*, est intimement présent au sujet en acte.

Le parallélisme ontologique est donc parfait entre le processus intellectuel et affectif. Si S. Thomas signale certaines dissemblances

---

alia. » *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7. C'est le *processus operati* que S. Thomas voit réalisé dans la conception du verbe mental et de l'amour procédant. Cfr pour l'interprétation de la suite du texte notre *Note sur la procession du terme dans la volonté*, dans *Angelicum*, 1938, pp. 418-428.

entre la réalité d'amour et le verbe intelligible ce n'est pas qu'il accepte un terme immanent dans le processus de l'intellection et non dans celui de la volonté. Car ce n'est pas parce que l'intellection est centripète alors que le processus affectif est centrifuge que l'intellection se termine réellement à un terme immanent. L'unique motif de la présence d'un terme immanent, émané de l'opération même, est l'incapacité pour le terme transsubjectif, objet connu ou fin aimée, d'entrer, selon son existence propre, dans la pure immatérialité de l'intellection ou de la dilection en acte. C'est le cas pour tous les êtres, Dieu excepté ([18]). Dans tous les autres cas, le terme immanent est le vicaire de l'objet connu ou de la fin aimée, il est ce par quoi nous connaissons et aimons en acte. C'est ce qui arrive en fait pour toute connaissance de Dieu, la vision béatifique exceptée, et pour toute dilection de Dieu, celle de la charité exceptée, comme nous le montrerons bientôt. Sans terme immanent qui régularise et modèle intérieurement et dynamiquement l'activité spirituelle nous ne pourrions ni connaître ni aimer. Il est donc clair qu'il y a un terme immanent aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, car si l'espèce impresse modèle l'intelligence sur son objet et l'impression affective la volonté sur sa fin, ni l'espèce impresse ni l'impression affective n'atteignent l'immatérialité requise pour l'activité en acte second.

La dissemblance entre le processus intellectuel et affectif ne provient donc pas d'une présence ou d'une absence de terme immanent, mais du mode d'être essentiellement différent selon lequel le terme immanent se comporte dans l'intellection et la dilection. En quoi consiste cette différence ? C'est que le verbe reproduit objectivement au sein de l'intelligence la réalité transsubjective. Or, l'objet intelligible abstrait du conditionnement existentiel. De là il résulte que l'objet, concrètement réalisé dans les choses ne diffère en rien, dans la ligne de l'intelligibilité, de l'objet existant immatériellement dans l'intelligence par manière de verbe intelligible. L'intellection, du fait qu'elle se termine à l'objet comme tel, se termine à une réalité formellement identique en nous et hors de nous. C'est pourquoi le verbe n'est pas seulement ce *par* quoi nous connaissons, *id quo* cognoscitur, mais encore, ensemble avec la réalité extérieure, ce qui est connu, *id quod* cognoscitur ([19]). C'est parce que la réalité est *objectivement* présente

(18) « Creaturae corporales non dicuntur immediate videri nisi quando id quod in eis est coniungibile visui ei coniungitur; non sunt autem coniungibiles per essentiam suam ratione materialitatis et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui coniungitur; sed Deus per essentiam coniungibilis est intellectui, unde non immediate videretur nisi essentiam suam coniungeretur intellectui; et haec visio immediata dicitur visio faciei ». *IV Sent.*, d. XLIX, q. 2, a. 1, ad 16.

(19) « Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia, ea mediante, operatio intellectus pertingit ad rem : et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id *quod* intelligitur possit dici *et res ipsa et conceptio intellec-*

dans le verbe intelligible que saint Thomas remarque que le mouvement de la connaissance se termine en l'intelligence. Il s'agit ici non de la terminaison ontologique par le terme immanent, mais de la terminaison objective par l'objet présent dans le verbe intelligible.

Pour l'amour il n'en va pas de même. Loin d'abstraire sa fin de l'existence connaturelle, c'est précisément la chose en son existence connaturelle qui meut l'appétit ([20]). Le terme immanent d'amour, empruntant son existence au sujet aimant, ne reproduit donc pas adéquatement la réalité aimée. Dès lors l'appétit, bien que régularisé et modelé dynamiquement par la réalité d'amour, terminant réellement la dilection, ne peut s'y arrêter comme à sa fin. La fin, comme telle, est donc toujours extrinsèque à l'appétition et ne peut être appréhendée que par une autre faculté. C'est pourquoi saint Thomas remarque que le mouvement de la volonté se termine aux choses par opposition au mouvement de l'intelligence qui se termine en celle-ci. Il y a donc une différence fondamentale entre le terme immanent d'amour qui termine intérieurement le mouvement volontaire et le terme immanent intelligible qui termine intérieurement le mouvement de l'intelligence, non pas en leur être ontologique (l'un et l'autre terme est une réalité en acte second, face à l'opération), mais dans l'ordre de la causalité. Le terme intelligible est, dans l'ordre de la causalité formelle, la similitude de la chose connue, en sorte qu'il y a identité formelle entre la chose connue et sa reproduction intelligible au sein de l'intelligence; c'est de là que la connaissance reçoit son caractère centripète. La réalité d'amour, par contre, est, dans l'ordre de la causalité finale, le point de départ du mouvement d'appétition alors que la chose, en sa réalité connaturelle, en est la fin; de là le caractère centrifuge de l'amour. Nier l'existence d'un terme immanent au sein de la volonté sous prétexte que seules les choses finalisent l'activité volontaire, c'est confondre le processus psychologique de l'activité immanente avec la manière d'être dans l'ordre de la causalité. La réalité d'amour, *terme immanent* de la dilection, n'est qu'une adaptation dynamique, une attraction ([21]), un poids d'amour, c'est-à-dire un *point de départ* dans l'ordre de la causalité finale, alors que le ver-

---

tus ». *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3. C'est ce que Cajetan remarque aussi en une formule brève dont il a le secret : « Sciri res extra primo, et conceptiones non ut res, sed ut intentiones rerum extra, idem est », dans *I*ª *P.*, q. 85, a. 2, nº IX.

(20) « In quolibet ente est duo considerare : sc. ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa : et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum et sic ab ente perficitur intellectus... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura; et per hunc modum est perfectivum bonum : bonum enim est in rebus ». *De Ver.*, q. 21, a. 1, in c.

(21) « Non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in *attractione* amantis ad ipsum amatum ». *Comp. Theol.*, I, c. 46.

be intelligible, *terme immanent* de l'intellection est, dans l'ordre de la causalité formelle, le *terme objectif* atteint par l'opération intellectuelle (22). Ce n'est donc pas dans le fait que l'amour n'aurait pas de terme immanent que saint Thomas voit le caractère centrifuge de l'amour, mais dans le fait que la réalité d'amour, terme dans l'ordre ontologique, est pur principe dans l'ordre de la causalité finale.

La réalité d'amour est conçue au sein de la volonté au cas où la chose aimée n'est pas assez immatérielle pour pouvoir, par elle-même, entrer dans l'immatérialité de la dilection en acte. Il s'ensuit que s'il existe une réalité assez immatérielle pour pouvoir terminer par elle-même la dilection il n'y aurait plus de réalité d'amour, émanée de la volonté, comme il n'y a pas de procession d'un verbe intelligible lorsque l'objet de la connaissance est un pur intelligible. Toutefois, bien que réellement présent à la volonté en acte, le pur diligible, jouant le rôle de réalité d'amour, ne serait pas présent comme fin mais seulement comme principe, comme poids d'amour, dans l'ordre de la causalité finale. La présence réelle à titre de réalité d'amour ne fonde donc en aucune façon la possession de la chose spirituellement présente au sein de la volonté. La possession, en effet, n'est donnée que lorsque la chose aimée est atteinte comme *fin* et nullement lorsqu'elle est seulement présente comme réalité d'amour. La possession de la fin ne peut en aucune façon se faire par la volonté, pour la bonne raison que la volonté sous l'influx de la réalité d'amour, qui est en elle, se creuse, si on peut dire, s'adapte dynamiquement à la fin au lieu de la saisir pour la posséder. La volonté ainsi adaptée et en appétition pousse les facultés de consécution, en notre cas, l'intelligence, vers la possession de la fin. Il ne répugne donc nullement qu'un même et seul être, à savoir Dieu, soit réellement *présent comme réalité d'amour* et, à ce titre, principe du branle de tout l'être vers sa possession et *absent comme fin* au cas où l'intelligence ne l'atteint pas immédiatement par la vision béatifique. Point de départ en tant que poids d'amour auquel la volonté s'unit immédiatement, fin en tant que forme intelligible vers laquelle la volonté pousse l'intelligence.

Dans le problème qui nous occupe toute la question revient donc à savoir si Dieu est de fait réellement en nous comme réalité d'amour face à l'acte de charité. Autrement dit : si la volonté est entraînée *immédiatement* par la présence réelle de Dieu même, sans aucun terme d'amour intermédiaire d'ordre créé, vers la possession de Dieu comme forme intelligible réalisée par la vision béatifique.

---

(22) « Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem; quod operatio voluntatis terminatur ad res... sed operatio intellectus terminatur in mente ». *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

IV

Les Pères, surtout S. Augustin et les Pères grecs, comme S. Athanase et S. Cyrille d'Alexandrie, ont fréquemment affirmé que c'est par l'Esprit Saint, réellement présent en nous, que nous aimons Dieu ([23]). Pierre Lombard, impressionné par les dires des Pères, surtout de saint Augustin, pensait que c'est l'Esprit Saint en personne, sans le secours d'aucune disposition du côté du sujet, qui nous donne d'aimer Dieu par la charité. Il est clair qu'il n'en peut être question. Toute relation de Dieu à la créature provient d'un changement réel de la créature à l'égard de Dieu. Cette modification n'est autre que la surélévation de la volonté par l'habitus infus de charité. D'ailleurs tout acte libre doit procéder de la volonté en tant qu'adaptée et connaturalisée à son objet, sous peine pour l'acte de n'être pas volontaire mais violent.

L'opinion erronée du Lombard fut combattue par S. Thomas dès le début de son enseignement. Pourtant sa critique ne visait l'opinion, soutenant l'immédiateté de l'intervention de l'Esprit Saint, que comme supprimant l'habitus de charité. Ce débat ayant attiré l'attention des Commentateurs sur le terrain des dispositions d'où jaillit l'opération vitale, on perdit de plus en plus de vue la question de l'immédiateté de la présence réelle de l'Esprit Saint comme réalité d'amour, c'est-à-dire comme « amatum in amante ».

Or, c'est bien une telle présence que S. Thomas a en vue. Ainsi, dans la question disputée de la charité, il se fait l'objection suivante : « Entre ce qui est un il n'y a pas d'intermédiaire. Or, l'âme aimant Dieu est une avec Lui, selon qu'il est dit dans la Première aux Corinthiens, c. 6 : « *qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui* ». Il n'y a donc pas de charité créée entre l'âme qui aime et Dieu qui est aimé ([24]). » En sa réponse S. Thomas distinguera entre l'habitus de charité qui nous dispose à l'acte de dilection et l'intermédiaire entre cet acte et son objet. « A cette objection, dit-il, il convient de répondre que lorsqu'on dit : « *celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui* » on n'entend pas parler d'une unité substantielle, mais de l'unité affective qu'il y a entre l'aimant et l'aimé. En cette union l'habitus de charité est plutôt le principe de l'amour que l'intermédiaire entre l'aimé et l'aimant, vu que l'acte de dilection atteint *immédiatement* Dieu *comme aimé* ». On remarquera que S. Thomas parle d'union affective. On n'en peut néanmoins conclure qu'elle ne soit pas réelle pour cela. Car de même que la présence réelle de l'objet intelligible doit s'entendre d'une présence *objective immédiate*, de même la

(23) Saint Paul avait déjà dit que c'est en l'Esprit Saint que nous aimons le Père : « Dieu a envoyé l'Esprit Saint de son Fils en nos cœurs, criant : Abba! Père! » (*Gal.*, IV, 6) et aux Romains il dit : « Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu » (*Rom.*, VIII, 9).

(24) *De Car.*, q. un., a. 1, ad 3.

présence réelle d'un pur diligible, tel que Dieu, ne peut se concevoir que comme une présence *affective immédiate*, c'est-à-dire comme terme immanent d'amour par lequel nous aimons. C'est bien ce que dit encore saint Thomas en accord avec saint Augustin, notant toutefois qu'une telle présence de l'Amour incréé n'exclut pas qu'il y ait, de plus, une vertu créée par laquelle nous aimons formellement. « Bien que la dilection par laquelle nous aimons le prochain soit Dieu, cela n'exclut pas qu'en plus de cette dilection incréée il y ait *aussi en nous* une dilection créée par laquelle nous aimons formellement » ([25]).

C'est cette présence de Dieu en nous comme *ce par quoi nous l'aimons*, id *quo* amamus, qui fait l'immédiateté propre de la charité. Il ne peut y avoir de doute sur le sens que S. Thomas donne à ce vocable lorsqu'il parle de la charité. Pour mieux comprendre sa pensée reportons-nous un instant encore à la connaissance de foi dont le processus psychologique nous est mieux connu. La foi diffère de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu parce qu'elle l'atteint en lui-même, alors que la connaissance naturelle ne l'atteint que pour autant qu'il est manifesté dans les créatures. Dieu atteint en lui-même, c'est-à-dire « *sub ratione Deitatis* », est l'objet spécifique de la foi et lui donne son caractère de vertu théologale. Pourtant cette spécification n'est pas l'ultime détermination spécifique. Dieu atteint en lui-même peut être atteint de deux manières spécifiquement différentes : médiatement par le truchement des concepts tirés des créatures, immédiatement par l'essence divine elle-même. Dans le premier cas, on a la connaissance de foi, dans le second, celle de la vision béatifique. Médiat, immédiat, quant au mode selon lequel l'opération atteint la même réalité intelligible, constitue ainsi l'ultime détermination spécifique. Immédiat peut donc avoir un double sens : comme signifiant que Dieu même est atteint ou comme signifiant qu'il n'y a pas d'intermédiaire créé entre l'opération et son objet. Il est remarquable de constater que S. Thomas, lorsqu'il traite de la charité dans la Somme, après avoir résolu la question de savoir si Dieu est aimé pour lui-même (Utrum Deus sit propter seipsum amandus ? II^a II^{ae}, q. 27, a. 3), se demande aussitôt après si Dieu est immédiatement aimé dès ici-bas (Utrum possit in hac vita immediate amari ? *Ib.*, a. 4). Quelle immédiateté S. Thomas a-t-il en vue ? La première, celle qui fait que Dieu est atteint en lui-même et qui donne à la charité son caractère de vertu théologale, ou la seconde, celle qui conditionne la perfection de l'acte de charité et lui donne d'être, dans l'ordre de l'amour, ce qu'est la vision béatifique dans l'ordre de la connaissance ? S'il n'avait en vue que la première immédiateté, ainsi que l'inter-

(25) *Ib.*, ad 4. La présence réelle de Dieu en nous comme réalité d'amour n'exclut donc pas la vertu de charité comme le pensait le Lombard : « licet bonum quod est Deus, sit *praesens animae per se ipsum*, tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum ». *Ib.*, ad 17.

prête le P. Gardeil (26), les deux articles traiteraient tous deux le même problème. Or, il n'en est rien. L'énoncé seul de la question : « *si Dieu peut, dès cette vie, être immédiatement aimé ?* » nous fait pressentir déjà de quelle immédiateté il s'agit. Si nous nous reportons au texte des *Sentences* (27), dont cet article n'est qu'un résumé, nous constaterons qu'il s'agit bien de l'immédiateté qui fait que Dieu est aimé *par* son essence même, comme il est connu *par* son essence dans la vision. Dans le développement des objections à la question de savoir : « *si Dieu peut être immédiatement aimé par son essence ?* » Saint Thomas précise tout aussitôt : « il me semble que Dieu ne puisse être aimé immédiatement *en cette vie* ». « L'intelligence, dit-il dans sa première objection, ne peut connaître immédiatement Dieu en cette vie, il doit donc en être de même de l'amour ». L'immédiateté dont il s'agit ne peut être celle qui se passe du recours aux créatures, puisqu'une telle immédiateté est possible, dès ici-bas, ainsi qu'il appert par la connaissance de foi, il s'agit donc de l'immédiateté qui constitue la connaissance « *per essentiam* » dans la vision béatifique. La deuxième objection précise en ce sens la signification du mot : immédiat. Il y est dit en toutes lettres : « Nous ne voyons pas, ici-bas, l'essence divine, nous ne pouvons donc non plus l'aimer immédiatement *par* son essence » (28). La troisième objection s'appuie sur le caractère immédiat de la connaissance bienheureuse pour la différencier d'avec la connaissance terrestre. L'amour de la terre ne peut donc, lui non plus, être immédiat, si on veut le différencier d'avec celui du ciel. Mais S. Thomas répond qu'il faut admettre une différence spécifique entre la connaissance du ciel et de la terre « non erit unius *rationis* cognitio », mais qu'il n'en va pas de même de l'amour « erit *eadem ratio* amoris ». La charité de la terre est spécifiquement la même que celle du ciel, parce que, de part et d'autre, Dieu est immédiatement aimé. Or, l'union immédiate de l'essence divine avec l'acte de connaissance donne une présence réelle, *substantielle* de Dieu « *in ratione obiecti* ». Il est clair, dès lors, que l'union immédiate de l'essence divine avec l'acte de dilection fonde, elle aussi, dès ici-bas, une présence réelle, *substantielle*, de Dieu en nous.

Aussi la conclusion très nette de saint Thomas au livre des *Senten-*

(26) « Je me demande, dit le P. Gardeil, comment des théologiens de si bonne trempe (il s'agit des *Salmanticenses*) ont pu confondre deux choses aussi radicalement différentes : l'ordre immédiat de la charité à Dieu tel qu'il est en lui-même, qui est l'objet spécificateur de la charité, avec la présence réelle, *substantielle*, de cet objet spécificateur, dans l'intime de l'âme. On sait que la présence d'un objet, comme tel, à une puissance, à un *habitus*, à une opération, abstrait de la présence substantielle de l'être présenté : spécifier ce n'est pas exister physiquement dans l'être. C'est tellement élémentaire que j'ai dû relire plusieurs fois les documents avant de me convaincre que telle est la confusion faite par nos auteurs. » A. Gardeil, *Op. cit.*, p. 55.

(27) *III Sent.*, d. XXVII, q. 3, a. 1.

(28) « Nos in statu viae non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsam immediate *per essentiam* amare possumus ». *Ib.*, obi. 3ª.

ces ne laisse-t-elle aucun doute : « La volonté, nous dit-il, n'a en nous aucune imperfection propre quant à son mode d'opération, comme c'est le cas pour l'intelligence qui ne connaît qu'au moyen des phantasmes; il en résulte que nous pouvons, dès ici-bas, aimer Dieu « *per essentiam* », mais non le connaître » (29). La connaissance « *per essentiam* » ne nous est pas normalement départie ici-bas parce que l'intelligence devrait dépasser pour cela son mode connaturel de connaître, qui consiste à utiliser les représentations sensibles, mais l'a-

(29) « Voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum operationis, sicut intellectus qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus; unde in statu viae *Deum per essentiam amamus* non autem videmus ». *III Sent.*, d. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5. C'est bien ce que dit le P. Garrigou-Lagrange : « Parce qu'elle n'a aucune des imperfections de la foi et de l'espérance, la charité subsistera éternellement. Dès ici-bas elle atteint Dieu *immédiatement* et c'est pourquoi elle fait de nous le temple du Saint-Esprit », *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, p. 164. Cfr du même : *L'habitation de la Sainte Trinité*, dans *Rev. Thom.*, 1929, p. 470 (3) : « Nous disons : cette expérience immédiate ne saurait être dans l'intelligence, car dans la volonté la charité atteint Dieu *immédiatement* (*II^a II^ae*, q. 27, a. 4) et à ce point de vue on pourrait parler d'expérience *affective* immédiate ». Le P. Garrigou-Lagrange assimile, dans le texte, l'expérience affective immédiate à la vision béatifique. C'est là d'ailleurs la doctrine des Salmanticenses. Ils enseignent, avec toute l'école thomiste, que l'essence divine est immédiatement atteinte dans l'acte de charité de la même manière « eadem ratione » que cette essence est atteinte dans l'acte de vision béatifique. « Deus, disent-ils, quando est in creatura rationali, tanquam cognitum in cognoscente per supremum actum sive virtutem cognoscitivam, qualis est *visio beatificat.* vel intellectus perfusus lumine gloriae radicato in gratia sanctificante, tunc non solum est in ea per praesentiam obiectivam, sed etiam per praesentiam realem, substantialem; atque adeo *per se ipsum* et secundum suam substantiam *debet esse unitum cum intellectu* praedictae creaturae *in ratione obiecti intelligibilis* et intellecti. Ergo *eadem ratione* cum Deus, una cum divinis personis, est in eadem creatura rationali, tanquam amatum in amante per perfectissimum amorem secundum speciem, sive per perfectissimam vim ad amandum ipsum, debebit *realiter* et substantialiter *esse praesens* eidem et unitus ipsi, *tanquam obiectum amatum* amori sive virtuti perfectissima ad amandum.

Patet consequentia. Quoniam hoc videtur exigere summa proportio quae est inter intellectum et voluntatem et perfectissimos actus utriusque potentiae circa Deum, Et ita si perfectissimus actus intellectus creati, quo Deus est in illo tanquam cognitum in cognoscente, exigit quod *ipsemet Deus secundum suam substantiam sit unitus illi in ratione obiecti cogniti*, ac proinde quod Deus et operatio illa sint unita secundum suam substantiam per modum operationis et obiective, etiam quando Deus est in eadem creatura rationali, ut amatum in amante, per perfectissimum actum voluntatis et amoris, debebit *Deus secundum suam substantiam esse intime praesens* praedicto actui aut virtuti illi ad amandum, *per modum obiecti dilecti*, eruntque duo ista, nempe charitas et Deus secundum suam substantiam unitus per modum virtutis amativae vel amoris et obiecti illius ». Salmanticenses, *De Trin.*, disp. 19, dub. 5, 2, n° 87. Nous nous excusons de citer ce long texte mais il souligne clairement la parité qui existe entre l'acte de charité et l'acte de vision béatifique. On s'étonne alors qu'un recenseur, appartenant à l'école thomiste, puisse considérer cette doctrine classique comme une doctrine toute nouvelle : « Convaincu, à juste titre, que l'âme n'est pas divinisée à moins que Dieu ne soit substantiellement en elle, l'auteur en vient à croire que la charité du juste atteint Dieu, non seulement en lui-même, mais par lui-même, au point que nous pourrions, dès ici-bas, aimer Dieu par essence, comme nous le verrons par essence dans l'autre vie. Bien que proposée avec vigueur, il est peu probable qu'une doctrine si nouvelle recueille beaucoup de suffrages ». *Vie spirituelle*, Oct. 1949, p. 317.

mour — n'étant pas, comme l'intellection, conditionné par le donné sensible — peut, dès ici-bas, aimer Dieu « *per essentiam* », pourvu que la volonté soit disposée en son fond à une telle dilection par la vertu de charité.

La grâce sanctifiante n'est ainsi que la semence de la grâce consommée parce qu'elle ne donne pas à l'intelligence de s'unir intelligiblement à l'essence divine mais seulement à la volonté de toucher immédiatement Dieu, l'Amour subsistant. La grâce sanctifiante n'est donc pas la semence de la gloire en ce sens qu'elle ne nous donnerait qu'une union morale, qu'une présence purement intentionnelle de Dieu, alors que la gloire nous donnerait une présence réelle. Non, la grâce initiale aussi bien que la grâce consommée nous donne une présence réelle de Dieu au terme de nos opérations : la grâce initiale par manière de réalité d'amour, la grâce consommée par manière de forme intelligible. Présente comme réalité d'amour, l'essence divine termine la volonté comme impulsion vers la fin ([30]), c'est-à-dire vers la possession de Dieu comme forme intelligible; présente, par contre, comme forme intelligible la volonté se repose en la possession de la fin aimée. C'est précisément parce que la grâce sanctifiante nous donne ici-bas une présence réelle de Dieu par manière de réalité d'amour sans réaliser la présence intelligible, que nous sommes encore des « pèlerins de l'Absolu » ([31]).

Dieu, providence souveraine et miséricordieuse, nous conduit ainsi jusqu'à la possession de la fin incréée en la gloire du fait qu'il commence par nous donner son Amour subsistant, son Don par excellence ([32]). En effet, lorsque Dieu nous donne son amour ce n'est pas, comme dans l'amitié humaine, par signes et manifestations seulement — cela aussi il l'a fait, nous envoyant son Fils proclamer la réalité de l'amour éternel qu'il nous porte — mais en devenant lui-même, en nous, le poids d'amour ineffable qui nous pousse amoureusement, par des impulsions suaves et une douce attraction, vers la possession intelligible de la divine essence, pourvu que nous-mêmes nous ne nous détachions pas, par notre faute, du très doux hôte qui nous habite « dulcis hospes animae ».

Louvain. S. Dockx, O. P.

---

(30) «Quia amatum *in voluntate existit* ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam ». *IV Cont. Gent.*, c. 19.

(31) « Quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a Domino, in comparatione ad illam praesentiam quae quibusdam est praesens per speciei visionem... Est autem *praesens etiam se amantibus* etiam in hac vita, per gratiae inhabitationem ». *II^a II^ae*, q. 28, a. 1, ad 1.

(32) « Quia Spiritus sanctus est Amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur et quod sit ratio dandi; unde est Donum per se et primo ». *I Sent.*, d. XVIII, q. 1, a. 2, in c.

NOTRE CONDITION DE PÉCHEURS

« Retirez-vous de moi, Seigneur, je suis un pécheur » (Luc, V, 8). Sur les lèvres de Pierre, cette exclamation est-elle l'aveu d'une faute? Point du tout. Mais devant le miracle de la pêche miraculeuse, il prend conscience qu'en Jésus réside une valeur plus qu'humaine, et qu'il n'est, lui, qu'un pauvre homme. En présence de Jésus, le sentiment d'être un pécheur surgit spontanément dans la conscience de Pierre.

Cette parole, les saints l'ont reprise. Exagération pieuse, volonté de faire contrepoids à la haute opinion que la vue de leur sainteté aurait fait, pensons-nous, se lever en eux ? Nullement. Mais simple constatation, comme pour Pierre, de leur misère réelle devant la sainteté de Dieu. Le sens du péché est complémentaire du sens de Dieu. Devant Dieu tout homme ne peut éviter de se reconnaître pécheur (1).

Notre époque a vu s'estomper l'importance du péché. La littérature religieuse de ces vingt dernières années en France est abondante. On chercherait vainement, dans les publications représentatives de l'état d'esprit actuel, dans les programmes annuels d'Action catholique, un rappel fréquent et explicite de notre condition de pécheurs (2). Notre spiritualité contemporaine tient compte, du moins dans ses œuvres solides, de l'existence du péché : elle n'y fixe guère l'attention.

« C'est justice, si nous souffrons. Nous l'avons mérité » (Luc, XXIII, 41), disait le larron pénitent. On reprend difficilement la même prière. La pensée d'accepter une épreuve en expiation de ses péchés semble déserter les horizons spirituels. Le Christ est pourtant mort pour les péchés du monde, donc pour les miens.

Rares sont les chrétiens qui s'estiment des saints. La sainteté reste un sommet, que la plupart ne pensent pas avoir atteint (3). Non moins rares, semble-t-il, sont ceux qui s'estiment pécheurs. Cet état d'âme ne signifie pas nécessairement satisfaction de soi exagérée. Mais, si l'on n'est pas un saint, on ne se reconnaît pas pour autant une culpabilité de pécheur.

A quoi cela tient-il ? Au premier chef, à la perte du sens de Dieu.

---

(1) Certes l'homme n'est pas constitué pécheur par sa nature d'homme. Mais tout homme, en se considérant tel que concrètement, depuis le péché originel, il est devant Dieu, prend conscience de sa misère. Exception est faite pour la Vierge Marie, exempte du péché « singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio » (Def. Imm. Conc. B.M.V. — Denz., n° 1641).

(2) En ces dernières années, des travaux sérieux ont paru sur le péché; mais ils ne sont pas caractéristiques de la mentalité ambiante.

(3) La sainteté est de moins en moins considérée comme un exploit. La « recherche de la perfection » demeure toujours dans les noviciats. Mais elle a déserté le vocabulaire et la pensée de beaucoup de chrétiens.

Même pour les chrétiens, Dieu est facilement lointain. Il n'est pas la première réalité qui se présente à leur conscience religieuse. On s'adressera au Christ comme à un Ami bienveillant, avec lequel on traite presque de plain-pied ; on aura en vue le prochain, homme comme nous, et dont la rencontre est dépourvue de mystère. Dieu « en Lequel nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (*Actes*, XVII, 28) n'est pas Celui en Lequel nous avons conscience d'être plongés.

Laissant dans l'ombre le sens de Dieu, le péché apparaîtra alors comme un échec de la vie religieuse. Ce n'est plus dans la lumière divine, mais par rapport à un idéal qu'il se situera. A cet idéal il s'opposera comme un reniement, au moins partiel. A ce titre on craindra de s'y attarder. Il briserait l'élan de générosité et de confiance, en ramenant à la considération de l'insuccès et de notre misère présente. A moins que, retour attristé vers le passé, il ne soit que le rappel douloureux et stérile d'une défaillance ancienne au lieu d'être une exaltation de la miséricorde divine à l'égard du pécheur. Y revenir serait s'imposer un souvenir déprimant, la vision d'une faute dont on ne veut plus, mais qui figure toujours, indélébile. Pourquoi s'alourdir de regrets, quand on doit aller de l'avant (4) ?

Ruine au moins partielle de l'idéal entrevu, le péché peut parfois ne garder qu'une signification éthique. Il lèse la règle des mœurs. Il met en opposition avec soi-même, du moins avec ce que chacun doit vouloir. Il devient une dépréciation morale de soi. Cette constatation est décourageante.

Le péché peut aussi se réduire à une conception juridique (5). Il n'est plus alors qu'une action qui transgresse le code. Action, il est un événement entre beaucoup d'autres dans une existence qui en compte des multitudes. Il n'est pas le seul, ni nécessairement celui qui a le plus marqué. On ne le considérera pas comme pénétrant et transformant la personne, par le fait qu'elle s'est posée contre Dieu, en accomplissant cet acte. L'acte est considéré comme défendu, plus que comme intrinsèquement mauvais. S'il est à rejeter, ce n'est pas à cause de sa malice, à cause de la dépravation qui s'ensuit pour la personne, mais parce que la loi le désapprouve. Du moins produit-il souvent cet effet. En outre notre époque qui assiste aux bouleversements de tous ordres est peu portée à accorder une autorité incontestée aux articles de code. Les situations nouvelles, auxquelles on a à faire face, ne peuvent pas être régies par un code qui ne les prévoyait même pas.

La disproportion entre les fautes par nous commises et les crimes

(4) Cfr E. Roche, *Epanouissement individuel et dépassement communautaire*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1948, p. 579.

(5) Il n'est nullement question d'écarter ces différentes conceptions du péché. Chacune a son utilité à sa place. Mais à elles seules ne se ramène pas la signification religieuse du péché.

qui horrifient l'univers atténue encore considérablement le sentiment de notre culpabilité. Une guerre accumule sur le monde des catastrophes sans nom ; une situation économique maintient dans la misère des hommes dont le travail fait la prospérité des autres. Comment, dans cette conjoncture, reconnaître une gravité à des actes dont la portée est restreinte et qui ont échappé à la faiblesse humaine ? En face d'énormes injustices ou de criminels du genre de Hitler, quelle importance attribuer à un mensonge qui tire d'embarras ou à l'acte d'un commerçant au détail qui triche sur la qualité ou le poids de la marchandise ? Bien plus. Que deviennent, dans un tel déploiement de forfaits, nos impatiences ou nos paresses ?

Une autre difficulté, et non des moindres, à se reconnaître pécheur, réside dans le malaise que nous éprouvons à nous exprimer à nous-mêmes notre péché. Ceux que nous accusons ne recouvrent pas ceux dont nous nous sentons plus gravement coupables. Le décalage entre le mal véritable que nous consolidons ou auquel nous ajoutons, et les manquements que nous avons à accuser, est peut-être une des raisons pour lesquelles actuellement, en France, la pratique de la confession tient si peu de place dans la spiritualité des meilleurs chrétiens. Il est difficile de se reprocher sérieusement des entorses à la douceur ou à l'humilité, quand on voit autour de soi tant d'hommes qui vivent sans logis, sans confort, sans culture, sans morale, sans religion. Le pénitent peut bien penser qu'il n'a pas, lui-même, organisé la misère physique et la misère morale. Il ne peut quand même se déclarer en toute tranquillité de conscience, tant qu'il profite largement de ce dont tant d'autres sont privés. Il a, dans le péché collectif, une part malaisée à évaluer, mais incontestable. C'est en se voyant pris dans le péché du monde que nombre de nos contemporains se sentent pécheurs. Ce n'est pas en examinant leurs fautes individuelles (6).

Le retentissement de la condition malheureuse du prochain sur le sentiment de notre propre culpabilité montre une fois de plus que le prochain est devenu la grande réalité chrétienne pour l'homme d'aujourd'hui. Les fautes qui lèsent le prochain prennent le pas, dans l'estimation actuelle, sur celles qui visent directement Dieu. Les mouvements d'Action catholique ont lutté contre l'influence corruptrice des ateliers ; ils ont défendu la pureté des jeunes ; ils ont fait campa-

(6) Une des raisons pour lesquelles d'excellents chrétiens s'approchent peu du sacrement de pénitence est qu'ils ont l'impression, en s'accusant, de ne pas dénoncer leurs plus véritables et leurs plus graves fautes. L'accusation ne porte guère que sur les péchés individuels, alors que la principale culpabilité qu'ils éprouvent est d'être pris dans un réseau d'injustices dont ils sont en partie profiteurs, et par là même dont ils se sentent complices. On apprenait à un chrétien que, dans sa ville, à dix minutes de chez lui, une famille avait eu, pour compléter son alimentation, durant quelque temps, les rats tués par le père et les garçons. Ce chrétien ne se sentait pas la conscience tranquille. Mais comment formuler son accusation ? Et quelle eût été la réaction du confesseur ?

gne contre les taudis; ils ont voulu humaniser les rapports entre gens collaborant à la même tâche ou vivant dans le même quartier. Ils ont lancé des campagnes pour la conscience professionnelle, l'utilisation des loisirs. Aucun d'eux, chez les jeunes ni chez les adultes, en milieu rural, ouvrier, bourgeois, n'a entrepris d'éliminer le blasphème, atteinte directe à Dieu. L'intérêt religieux est centré sur le prochain. C'est lorsque l'homme s'attaque à son prochain que ses fautes paraissent pleinement mériter ce nom.

Mais le sens religieux du prochain peut s'émousser, habitués que nous sommes à voir nos semblables limités à certains besoins dans la circonscription de leur existence. Le danger, — et les meilleures choses en présentent — est de réduire le prochain à un sujet de droits et une exigence de services. Son aspect proprement religieux, son caractère d'enfant de Dieu s'atténuera devant l'homme en chair et en os que je dois aider.

De même que le rationalisme ambiant réduit trop souvent le péché à son aspect éthique, l'aide au prochain court le risque, si on n'y prend garde, de se dégrader en solidarité philanthropique. En ces cas, il n'est plus l'ébranlement produit, comme pour Pierre, par le contact de Dieu et le sentiment de l'infini qui nous en sépare.

* * *

Pourtant le rappel de notre condition de pécheur est un des éléments essentiels de la prière chrétienne, de notre attitude envers Dieu. La liturgie y revient sans cesse.

La messe, la prière par excellence, remet constamment sous les yeux de ceux qui l'offrent leur condition de pécheurs. Même lorsqu'elle ne comporte pas le Psaume « Iudica me », la messe commence par la Confession des péchés : reconnaissance par le prêtre, ensuite par les fidèles, de leur état de pécheurs. Suppose-t-on que prêtre ou fidèles ont oublié d'examiner leur conscience ? Celui qui s'approche du repas du Seigneur « s'éprouve » lui-même. Le « Confiteor » n'est pas récité pour suppléer à une confession omise ou à une contrition branlante. Il s'impose à tous, quelle que soit la disposition de celui qui prend part au sacrifice. Et ce ne sera que la première mention. Tout au long de la messe, le même rappel s'insérera dans les paroles du prêtre comme un leitmotiv inévitable (7). Les trois oraisons précé-

(7) La première oraison que le prêtre récite, en montant à l'autel, demande de « nous délivrer de nos iniquités », la seconde de « pardonner nos péchés ». Avant l'Evangile, le prêtre demande à Dieu de « purifier son cœur et ses lèvres ». A l'offertoire, le prêtre offre le pain « pour ses péchés innombrables, ses offenses et ses négligences ». Après l'offrande du vin, il parle encore de son « cœur contrit ». Immédiatement avant la consécration, le prêtre prie pour « échapper à l'éternelle damnation ». Peu après il se frappe la poitrine, en disant à haute voix : « A nous aussi pécheurs ». Il récite le « Pater » avec la demande de pardon. La prière suivante, le « Libera nos » implore « l'affranchissement du péché ». On se frappe la poitrine à l'Agnus Dei, quand on parle des péchés du monde.

dant la communion demandent à Dieu de « n'avoir point égard à mes péchés », de « me délivrer de toutes mes iniquités », parlent du corps du Christ reçu « malgré mon indignité ». Le « Domine non sum dignus » rappelle que les dispositions les plus saintes ne nous rendent pas dignes de recevoir le Christ. Dans l'acte religieux le plus élevé, l'Eglise insiste sur notre condition de pécheurs.

L'office liturgique se déroule dans le même contexte. Les prières les plus authentiquement chrétiennes rendent le même son. Le « Pater » nous apprend à demander le pardon de nos offenses. L'« Ave Maria » lui-même nous situe devant Notre Dame, notre Mère et non point notre Juge, dans la posture de « pauvres pécheurs ».

Les temps de pénitence tiennent une large place au calendrier liturgique. Si les restrictions à la nourriture ne figurent plus guère qu'à titre de symbole, le cadre et les oraisons pénitentielles restent les mêmes. Même aussi, la persuasion que l'Eglise veut nous inculquer.

La dévotion chrétienne a multiplié les sacramentaux, nous invitant sans cesse à nous purifier.

Nombreux sont encore les chrétiens des deux sexes dont la vie est vouée à la pénitence. Ceux qui entrent dans les Trappes ou les Carmels ne sont pas des hommes ou des femmes dont la vie fut tissée de mauvaises actions. Ils ne mènent pas davantage cette vie austère pour les seuls péchés des autres. Et de même que la sainteté du Christ dévoilait à Pierre sa misère, des existences consacrées au rachat des péchés font apparaître particulièrement éclatantes la transcendance et la sainteté de Dieu. Les retraitants à la Trappe savent que la prédication la plus persuasive est l'austérité de la vie des moines.

* * *

La liturgie et la vie chrétienne ne font que regarder l'homme dans la lumière que Dieu a jetée sur lui, en lui parlant. La Bible est pleine des menaces, des châtiments et des miséricordes divines sur des hommes pécheurs. La grande affaire est de se purifier. De collective et rituelle, la purification deviendra, avec les Prophètes (Jérémie, XXXI, 29-30), personnelle et réelle. Elle restera une nécessité inéluctable à toutes les époques.

Pour que les Juifs soient capables d'accueillir le Christ, Jean le Baptiste centrera sa prédication sur la pénitence (Marc, I, 4; Lc, XIII, 5). C'est elle qui donne accès à l'évangile. Cette pénitence, cet effort de l'homme qui se retourne, cette « metanoïa » ne cessera, explicite ou sous-entendue, de traverser l'évangile. Si le grand commandement de la Loi Nouvelle est la charité fraternelle, la nécessité de la pénitence n'en sera pas moins catégoriquement soulignée par le Christ : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous » (Luc, XIII, 5).

* * *

Ce qui cache à beaucoup de chrétiens leur condition de pécheurs, c'est qu'ils ne reconnaissent guère que les fautes où apparaît distinctement, en plus de la gravité de la matière, l'intention délibérée. Cela se comprend. Le sacrement de pénitence exige l'accusation des fautes, à la manière d'un tribunal. Il s'attache à des actions posées en pleine advertance et consenties délibérément. Par contre-coup le pénitent sera porté à réduire sa culpabilité aux fautes exprimables dans le langage et le cadre de la confession (8).

Mais les fautes ainsi apparentes ne sont pas les seules à constituer l'homme pécheur (9). Dans l'évangile, des hommes sont pécheurs qui n'ont pas cherché positivement à le devenir. Condamnés, ils sont étonnés non seulement du sort qui leur échoit, mais de la faute qu'on leur impute. Rien de plus significatif que la surprise des méchants dans la sentence du jugement dernier. Ils demandent au Juge : « Seigneur, quand vous avons-nous vu avoir faim ou soif, ou être étranger, ou nu ou malade ou en prison, et ne vous avons-nous pas assisté ? » (Mt., XXV, 44). Non seulement ils n'ont pas saisi le rapport entre le Christ et les hommes qu'ils n'ont pas aidés; mais l'évangile ne dit pas qu'ils ont agi de propos délibéré. Le texte sacré insiste seulement sur les actes de charité qui ont été omis. Les damnés ont bien pu manquer à ces devoirs, comme beaucoup d'hommes, sans s'y arrêter et sans se rendre exactement compte (10). Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont omis des actions qu'ils auraient dû poser. La même réflexion est suggérée par la Parabole du Pharisien et du Publicain. La prière du Pharisien ne le justifie pas : il s'enferre dans une satisfaction de soi qui le rend désagréable à Dieu, inapte à recevoir la grâce; mais il ne s'en rend pas compte. Les cinq vierges folles ne cherchent pas à se présenter en retard. Elles insistent pour qu'on leur ouvre. Elles se sont placées dans une situation fâcheuse par manque de vigilance; mais elles ne l'ont pas positivement cherché.

Jésus prédit à ses apôtres que « l'heure viendra où quiconque les mettra à mort, pensera faire une œuvre agréable à Dieu » (Jean, XVI, 2). Ceux qui mirent à mort les martyrs sont cependant des criminels.

---

(8) L'habitude de réduire ses torts à ce que délibérément on a voulu finit par les diminuer beaucoup. Et surtout on élimine tout un domaine, nouveau peut-être et peu exploré, de la responsabilité collective. Quand on profite d'une situation, de soi injuste, mais dont on n'est pas l'auteur, n'a-t-on pas tendance à ne rien se reprocher ? En cette conjoncture, le degré de culpabilité individuelle est difficile à fixer. N'existe-t-il pas ?

(9) « Je ne me sens coupable de rien; mais je ne suis pas pour autant justifié » (*I Cor.*, IV, 4).

(10) Les chrétiens qui sont restés longtemps éloignés de la confession ont souvent de la peine à trouver, dans leur examen de conscience, de vrais péchés. La seule raison n'en est pas que les souvenirs se sont évanouis avec le temps. L'absence de pureté de conscience chez des gens qui en ont perdu le souci ne laisse plus voir avec netteté le mal commis. On voudrait accuser ses péchés; mais on n'en voit guère. Cela ne signifie pas qu'on en est exempt.

Quand le Christ demande à l'homme qui vient présenter son offrande d'aller d'abord se réconcilier avec son frère, Il ne dit pas : « Si tu te souviens que tu as quelque chose contre ton frère », mais : « Si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi » (Mt., V, 23). On peut offenser son frère sans le chercher délibérément ni même s'en apercevoir.

Dans tous ces exemples, ce qui constitue l'homme pécheur, selon l'évangile, ce n'est pas d'abord d'avoir délibérément cherché le mal, c'est de l'avoir accompli ([11]). Mais accomplir le mal prouve qu'on n'est pas sans reproche. Un bon arbre ne porte pas de mauvais fruits. Quand Pierre et Jean dormaient, au jardin des Olives, ils n'avaient pas l'intention de montrer de l'indifférence. Ils cédaient simplement au sommeil. Etaient-ils à l'abri de tout reproche ? Habitué à examiner sa conscience d'après ses intentions, l'homme se croit indemne, qui ne saisit pas dans son cœur la volonté de nuire. La détermination de faire le mal rend certes plus coupable que le mal commis presque sans y prendre garde. Mais l'absence de volonté déterminée ne justifie pas pour autant.

L'homme qui pèche n'a pas toujours l'intention de faire le mal. Encore moins a-t-il l'intention de se détourner de Dieu. Sauf de très rares exceptions, le chrétien qui commet une action répréhensible préférerait ne pas perdre l'amitié divine. Parmi les Pharisiens et les Princes des Prêtres, ceux qui voulurent délibérément la mort de Jésus ne le reconnaissaient pas comme Fils de Dieu : « Je sais bien, dira Pierre, que vous avez agi par ignorance » (*Act.*, III, 17), et Paul : « S'ils avaient connu (la sagesse divine), jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire » (*1 Cor.*, II, 8). Judas lui-même ne désirait sans doute pas des événements fâcheux pour Jésus. Lorsqu'il se rendra compte de ce qui est arrivé par sa faute, il fera sa confession publique, jettera aux pieds des Princes des Prêtres les 30 deniers, en déclarant : « J'ai péché; j'ai livré le sang innocent » (Mt., XXVII, 4) et il ira se pendre. Judas a trahi Jésus, sans qu'aucune inimitié ne l'opposât à son Maître. Il était seulement pris par la passion de l'argent.

A partir des actes, on peut avoir d'une personne un panorama que les intentions claires ne suffiraient pas à donner. Ne dit-on pas que

---

(11) En tous ces exemples, nous ne prétendons pas qu'il n'y a rien à reprendre à l'intention ni à la volonté des pécheurs. Si, sur le moment, ils semblent avoir agi sans advertance, et peut-être n'ont éprouvé aucun reproche de conscience, cela ne les lave pas pour autant. Par l'ensemble de leur vie, par une série d'infidélités plus ou moins conscientes, plus ou moins acceptées, ils ont pu arriver à ne plus prendre garde à leurs fautes. Leur culpabilité est à chercher non pas surtout dans l'omission du moment, mais dans l'attitude prise au long de leur vie. Ils sont sans doute comme la plupart des hommes, inattentifs à leurs péchés. Si l'évangile ne parle pas toujours de la volonté mauvaise, il ne l'écarte pas pour autant. Il juge l'acte; lequel manifeste finalement une disposition d'âme.

l'enfer est pavé de bonnes intentions ? Que de ressentiments, d'ambitions, de recherches de soi-même font secrètement agir sans être décelées que dans leurs conséquences. Aux fruits on reconnaît la qualité de l'arbre.

Bons ou mauvais, les actes révèlent l'intérieur de qui les accomplit. Ils manifestent les dispositions constitutives de la personne. Plus que les intentions, les actes nous jugent. Ils partent du plus profond et déploient plus largement l'éventail de nos mobiles. L'homme se met davantage dans un acte que dans une intention.

* * *

Il est d'autant moins à propos de s'en tenir à des intentions, qu'on n'est pas mauvais intentionnellement. Rares sont les hommes qui se reconnaîtront ou qui reconnaîtront leurs amis comme volontairement pervers. Ce jugement, gauchi peut-être par une indulgence exagérée, n'est cependant pas complètement faux. Des actes mauvais peuvent être accomplis délibérément; on peut voler ou assassiner par froide vengeance. Mais quand il s'agit de replacer l'acte mauvais dans l'existence de celui qui l'a commis, et d'apprécier non plus seulement l'acte, mais la culpabilité du criminel, on allègue immédiatement l'entraînement, l'ignorance, le manque d'éducation, la faiblesse, l'erreur d'orientation; on parlera de l'hérédité, du tempérament. Toutes choses qui ne mettent pas en vedette la tension de la liberté; bien au contraire. Ceci ne signifie pas que le criminel n'est pas coupable. Il aurait dû résister à des penchants mauvais. Il porte l'entière responsabilité de son acte. Mais si le criminel a choisi le chemin du crime, ce n'est pas par un effort de personnalité. Il s'est laissé aller. Tel est le péché. Il suffit de s'abandonner pour le commettre. Le mal est une désagrégation de la personne, non une concentration.

L'homme qui accomplit des actions mauvaises pourra les faire sans doute « sub specie boni ». A cause de cela, il aura parfois l'impression de s'être grandi, d'avoir évacué la crainte, bravé le danger. Subjectivement, ces actes lui seront apparus, comme le fruit défendu à nos premiers parents, « beaux à considérer, bons à goûter, désirables pour acquérir l'expérience » (12). Mais la psychologie du péché

(12) Si le principe « faire le bien, éviter le mal » est immuable en morale, les actes bons ou mauvais pourront varier selon les civilisations et les individus. « Rendre œil pour œil et dent pour dent » représentait un idéal de justice, difficile, et bienfaisant pour les Juifs; aujourd'hui beaucoup de chrétiens n'y atteignent même pas. Reste que, pour ces derniers, il est un idéal dépassé. Entre la loi du talion et nous, il y a la parole du Christ : « Et moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant; mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente lui encore l'autre » (Mt., V, 38-39).

Le Cid qui se bat en duel avec le Comte accomplit un acte de courage. Son attitude est supérieure moralement à celle du jeune homme, qui, par peur, indifférence ou amour de sa fiancée ne se soucierait pas de l'affront fait à son père. Mais la provocation et la lutte du Cid sont coupables pour le chrétien

et celle de la grâce ne se ressemblent pas. Pour coopérer avec Dieu, il faut le vouloir. Pour devenir loyal, charitable, pur, il faut des efforts qui ne sont jamais terminés. Mais pour mentir, se laisser prendre par le vin ou les femmes, aucun effort n'est requis ([13]). André Gide déclare qu'on ne peut servir Dieu qu'en croyant en Lui, tandis qu'on ne sert jamais si bien le diable qu'en l'ignorant. Judas ne réalise son état, qu'une fois le crime consommé. Il a collaboré avec le démon sans le vouloir clairement, sans le chercher, et sans doute jusqu'à un certain point sans s'en apercevoir. C'est l'histoire de multiples chutes. On ne les a voulues ni cherchées; on s'est laissé entraîner; on ne se rend compte du mal que lorsqu'il a achevé son œuvre. Au contraire du bien, il n'est pas nécessaire de chercher à faire le mal. Il suffit de céder. Le péché est une démission.

* * *

Or ce caractère de démission que comporte le péché tendra à atténuer encore le sentiment de culpabilité. L'homme qui se laisse aller ne verra pas le plus souvent de méchanceté délibérée, de mal cherché pour lui-même. La conscience du pécheur lui fera d'autant moins de reproche que la tentation aura été plus forte.

Si tout homme, en examinant ses fautes, acquiert difficilement la conviction qu'il est pécheur, les hommes vertueux en seront encore plus éloignés, quand ils comparent leur existence à celle de leurs voisins ou aux prescriptions de la morale.

Vivant en société, nous sommes portés à juger de la valeur des personnes et de la nôtre d'après l'estime qu'en fait cette société. Une hiérarchie de valeur s'établit entre les personnes, dont le critère est fixé par les lois et les mœurs établies. De là à se préférer aux autres et à réduire toute la morale à cette conformité, ou du moins à considérer la vie morale comme une conformité à un code, le pas est vite franchi.

---

qui a compris le pardon des injures. Nous pouvons admirer les dispositions subjectives du Cid; un chrétien ne peut approuver son geste. Pour le Cid, s'il ne lui a pas encore été donné de comprendre la loi d'amour, il pourra trouver dans cet acte un accroissement de moralité. Nombreux sont les personnages de l'Ancien Testament exaltés pour des actions pires. Quel directeur de conscience recommanderait à Judith le rôle qu'elle s'est donné ? A leur époque, et dans l'état incomplet de révélation où ils vivaient, des actes maintenant condamnés ont pu être pour eux occasions de générosité. Ces actes n'étaient pas péchés pour eux.

(13) Dans ses *Propos d'Economique,* N.R.F. (p. 18-19), Alain déclare comprendre « ce que Platon a voulu nous dire, répétant que nul n'est méchant volontairement. Car je vois bien clairement que les vertus individuelles sont toutes des effets de volonté, et que le courage est au fond de toutes, au lieu que la lâcheté et la paresse sont au fond de tous les vices. Il n'est pas besoin de vouloir pour fuir, pour céder, pour dormir trop ou pour rester trop longtemps à table; ces choses vont de soi. Il faut vouloir pour se tenir debout; mais pour tomber ce n'est pas nécessaire; la pesanteur suffit. »

Le danger d'une telle conception n'apparaît pas toujours au premier regard. Si ce sont les prescriptions de la loi positive qui fixent le bien et le mal, on pourra arriver à être d'accord avec le code, et on jugera de sa valeur personnelle d'après ce code. La formule « se mettre en règle avec Dieu », parfaitement justifiable, quand on la prend comme le désir de se réconcilier avec Lui, serait condamnable, si elle insinuait qu'à partir d'un certain degré de conformité avec le code de morale, Dieu ne peut plus nous adresser de reproche.

Il y a là une pierre d'achoppement redoutable. Pour les hommes, chargés de lourdes fautes, la tentation d'être satisfaits de soi a moins de prise. Mais pour un homme désireux de vie morale et d'une certaine perfection, quel piège qu'une conception purement juridique de la religion! Ne commettant pas, du moins habituellement, des fautes réputées graves, faisant des efforts méritoires pour observer des prescriptions difficiles, et y réussissant, il peut être porté à se croire près de la perfection. Comment ne s'en persuaderait-il pas ? Les articles de la Loi sont nets et délimités, ils introduisent dans la religion une précision salutaire. Or il connaît ces articles, et les met en pratique. Si c'est à des fautes commises ou à des prescriptions inobservées que se ramène le péché, il est évident qu'on peut juger du plus ou moins grand nombre de péchés; on peut savoir si un homme est plus ou moins pécheur. Il n'est que de comparer ses actes et la loi pour savoir le niveau atteint. Sans chercher à s'enorgueillir, on se repose tranquillement sur le résultat visible. Cette constatation est rassurante. On est un juste.

C'est ainsi que la plupart du temps on juge. Ainsi jugeaient déjà les Pharisiens. Ce fut un des aspects, et non le moins tragique, de leur dispute avec Jésus.

Les Pharisiens observaient les prescriptions. Dans la parabole du Pharisien et du Publicain, Jésus ne dément pas l'assertion du Pharisien : « je jeûne deux fois la semaine; je paie la dîme de tous mes revenus » (Luc, XVIII, 12). Socialement, du point de vue de la Loi, les Pharisiens étaient des justes. Mais Jésus ajoutait : « Si votre justice ne dépasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (Mt., V, 20). La justice qui réside dans l'exécution ponctuelle des bonnes actions n'est pas suffisante pour le royaume. Dans la sentence du jugement dernier, les hommes ne sont pas élus ou damnés pour avoir exécuté des prescriptions positives, mais selon leur comportement dans les situations que la vie fait surgir, et spécialement par rapport aux nécessités du prochain. La justice qui vient de l'exécution de la Loi s'éleva entre le Christ et les Pharisiens comme une barrière d'incompréhension et de haine.

Etant des justes, les Pharisiens pouvaient marcher au-devant d'un Messie qui couronnerait leurs mérites; ils n'espéraient pas un Rédempteur pour les racheter. Quel salut attendre, quand on n'est pas

en péril ? Si la Loi contient tout ce qui est à faire, qu'est-il besoin qu'on vienne enseigner ce qu'on sait déjà ? Si on pratique cette Loi, quelle utilité à ce qu'un autre vienne nous y aider. « Nous sommes les disciples de Moïse » (J., IX, 28), diront les Pharisiens.

Cette satisfaction de soi-même est d'autant plus subtile, elle pénètre d'autant plus facilement, qu'elle ne se présente pas sous la forme odieuse de l'orgueil vulgaire. Celui-ci cherche à enfler ses mérites ; il est envieux, détracteur des autres, en qui il voit des concurrents. Chez le Pharisien, l'orgueil n'affecte pas de prime abord ces travers. Le Pharisien estime des mérites réels : il a fait ce que la Loi commandait. Cette Loi n'est pas son caprice ; il ne se l'est pas donnée lui-même ; il l'a reçue comme idéal à réaliser ; il s'est tendu vers cet idéal. Il ne cherche pas à exalter sa personnalité aux dépens d'une réalité supérieure. Il reconnaît le transcendant. La prière du Pharisien de la parabole commence par : « Seigneur, je vous rends grâces » (Luc, XVIII, 11). Mais cette grâce est regardée comme ayant été égalée par sa bonne volonté et le constituant meilleur que les autres. D'autres existences étaient loin d'avoir la rectitude et le renom des Pharisiens. Jésus ne dira pas que les publicains pratiquent la Loi mieux que les Pharisiens, ni même qu'ils l'observent. Si le Pharisien se contentait de déclarer qu'il pratique les observances mieux que le publicain, il n'y aurait rien à reprendre. Mais de la pratique de ces observances, il se fait une attestation de justice.

* * *

Cet état d'esprit n'a pas disparu avec les Pharisiens. Il est de tous les peuples et de toutes les époques. Il est le grand écueil de tout groupe qui se recommande par la grandeur religieuse de ses buts et le niveau moral de son comportement. Il reste un danger pour les hommes dont l'existence comporte d'authentiques valeurs, même et surtout religieuses.

N'ayant pas l'intention délibérée de mal faire, soucieux de poser les actes requis par la loi, ils peuvent en arriver à se reconnaître « en règle » avec Dieu. Par là même disparaît le sentiment de l'abîme entre leur vocation d'enfants de Dieu, chargés de continuer le Christ en ce monde, et ce que réellement ils accomplissent. Avoir le sens de Dieu, c'est sentir sa misère devant Lui, le hiatus entre ce à quoi nous sommes appelés, et ce que nous continuons à être. C'est se reconnaître pécheurs.

Si on faisait la psychanalyse de nombre de chrétiens, à l'heure actuelle, ne décèlerait-on pas une satisfaction de soi qui s'ignore ? Cette satisfaction de soi n'est pas aisément visible, d'autant que le chrétien accuse ses fautes ; il ne se reconnaît donc pas sans péchés. Mais ce dont il s'accuse ne lui révèle pas toujours ses plus foncières misères. Les manquements qu'il regrette ne lui font pas toujours prendre cons-

cience de ce qu'il y aurait à transformer dans ses idées, son comportement, son genre de vie, c'est-à-dire dans ce qu'il est lui-même. Il cherchera à ne plus retomber dans ses fautes, à progresser ; il n'a pas toujours en vue la « metanoïa », la conversion, le retour vers Dieu.

Le souci du prochain, largement répandu aujourd'hui, nous incite à travailler au salut de nos frères. Mais s'aperçoit-on des entraves que nos propres insuffisances mettent à leur entrée dans le royaume ? En des pays gagnés peu à peu par la déchristianisation, combien de chrétiens se contentent de penser que les torts sont du seul côté de ceux qui abandonnent la religion ? Combien se rassurent parfaitement, en continuant à faire les mêmes gestes, à maintenir les mêmes attitudes, comme si ces gestes et ces attitudes contenaient en eux toute justice.

La raison de l'inefficacité apostolique, ne la cherche-t-on pas surtout dans les dispositions déficientes de ceux auxquels on s'adresse ? Plus généreux et plus intelligents, nul doute qu'ils comprendraient, suivraient, et au besoin nous imiteraient. Ne donne-t-on pas pour motif de la diminution des vocations sacerdotales et religieuses le manque de surnaturel ? Que ces causes existent, c'est vrai ; mais n'y en a-t-il point d'autres aussi graves ? Le recrutement des congrégations missionnaires n'est pas en baisse. Des chrétiens et des chrétiennes quittent actuellement leur existence bourgeoise avec ses avantages d'aise, de culture et de relations pour devenir ouvriers et ouvrières, dans des conditions de travail, d'habitation et de promiscuité plus que difficiles. De jeunes fiancés entrent dans le mariage comme d'autres au noviciat. Des époux, unis parfois depuis quinze ans et plus, s'efforcent de constituer avec d'autres ménages des groupes de foyers, et même des communautés qui prendront en charge les besoins spirituels et matériels de tous. Pour soigner les lépreux à nos antipodes, y a-t-il moins de volontaires ? Qu'une baisse de vie religieuse sévisse chez nous, c'est certain ; mais devant de telles richesses, peut-on incriminer seulement l'absence de surnaturel chez nos contemporains ?

Des hommes vertueux, et animés d'intentions qui leur paraissent bonnes, pourront fort bien se contenter de penser que la solution à toutes les difficultés actuelles consisterait à revenir vers eux, à se modeler sur eux. Ils ne se doutent pas que la somnolente béatitude de la satisfaction de soi les rend incapables de percevoir l'appel du Christ au monde contemporain. Les réactions coutumières de bien des chrétiens ne sont-elles pas imprégnées d'un contentement latent qui écarte le « mea culpa » de la pensée et de la prière ?

La conviction d'être des justes ne va-t-elle pas jusqu'à persuader qu'en dehors de nos pareils, des actes généreux et sublimes peuvent difficilement exister. Ou du moins nous sommes portés à ne pas leur attribuer la même valeur. Assez souvent les journaux relatent des faits héroïques, comme cet aviateur qui se fit attacher à son siège, dans un appareil en difficulté, avec des chances presque certaines

de périr brûlé vif — et qui le fut en effet —, afin de pouvoir rester à son poste jusqu'au bout, et tenter de sauver ceux qui voyageaient avec lui; ou de tel conducteur de tram, resté seul sur sa voiture, dévalant hors des rails une pente raide, s'efforçant de freiner jusqu'à ce que son véhicule, butant contre un mur, il soit écrasé dans le choc. Ces gestes sont-ils pour nous aussi pleins de richesse religieuse, aussi éclairants, selon qu'ils sont accomplis par des hommes appartenant ou non à notre milieu religieux ? Jésus n'avait pas diminué, dans la parabole, le geste de celui qui s'était montré le prochain de son frère, parce que c'était un Samaritain.

Le sentiment d'être, comme tout homme ici-bas, un pécheur, nous maintiendrait dans une attitude plus humble, donc plus apte à saisir les manifestations divines. Le pécheur n'est pas l'homme qui possède toute science et toute vertu; il est un homme qui dans sa misère s'ouvre à l'Esprit.

Du fait que nous appartenons à l'Église, l'habitude peut se prendre de nous considérer comme des purs; et nos dons spirituels comme la certitude d'être un élu. N'est-ce pas retourner à la sécurité des Juifs qui avaient « Abraham pour père », et à qui le Baptiste répliquait que « des pierres mêmes Dieu pouvait susciter des enfants à Abraham » Luc, III, 8); mais que la disposition nécessaire pour accueillir le salut était une « métanoïa », une conversion, tout le contraire du statu quo.

La sécurité des Juifs résidait moins dans la satisfaction de leurs vertus individuelles que dans leur appartenance à une race choisie, le peuple de Dieu. L'orgueil de caste ou de milieu peut paraître moins repoussant que l'orgueil individuel; d'autant qu'il se couvre de l'esprit de corps, de la solidarité familiale ou nationale; il est un orgueil quand même, un obstacle à la conversion. On peut transposer sur un autre plan la satisfaction et l'assurance que les Juifs puisaient dans leur race. Des dons de Dieu eux-mêmes on peut se faire un obstacle, quand on se les attribue comme un privilège à son usage, au lieu de les considérer comme une exigence de sainteté.

Ce détournement vers soi et sa propre justice du don que Dieu dispense pour exciter l'amour est, hélas, fréquent. N'est-il pour rien dans l'attitude hautaine de qui blâme ce qui présente un visage nouveau, comme si rien de bon ne pouvait surgir qu'ils ne possèdent déjà eux-mêmes. Nombre d'hommes, vertueux par ailleurs, ne sont pas les derniers à condamner ce qu'ils ne connaissent pas. Davantage persuadés de notre commune misère, ils auraient peut-être plus de bienveillance et de compréhension. En tout cas, ils ne se renfermeraient pas dans leurs vertus comme dans une citadelle inviolable.

* * *

« Ce ne sont pas les justes que je suis venu appeler, mais les pécheurs » (Mt. IX, 12). Cette déclaration, à première vue paradoxale,

s'est littéralement réalisée. Les justes à qui manque le sentiment de leur détresse et de leurs torts ne parviendront pas à comprendre le Christ. Et tandis que les justes d'Israël restent dehors, beaucoup de pécheurs entrent de plain-pied dans le royaume. « Les bien portants n'ont pas besoin de médecin; mais les malades » (Mt., IX, 12). Qui ne sent pas en soi l'aiguillon du mal qui le blesse ne sera pas porté à chercher un remède, à transformer sa vie. Sa justice lui suffit; il n'a que faire d'un Sauveur.

Pour être réchauffés par le rayon divin, une certaine position est à prendre. La flamme d'une bougie ne brûle pas la main posée contre elle, mais le doigt plus éloigné qui se place au-dessus. Les Pharisiens semblaient plus proches de la justice; mais les pécheurs étaient dans l'axe où la chaleur pouvait les pénétrer.

Membres du Corps du Christ, comme les martyrs, nous sommes aussi compagnons de misère avec les plus déshérités. Et ceux-ci, comme leurs frères héroïques, peuvent nous indiquer le salut. L'évangile est plein de ces contrastes où les valeurs les plus hautes sont manifestées par les pécheurs les plus rebutés, et peut-être les plus rebutants. Des enseignements directs nous viennent d'hommes, à première vue, les moins propres à une telle mission. La générosité, ce ne sont pas les grands bienfaiteurs du Temple qui l'enseignent, mais la pauvre veuve à qui personne ne prend garde, et qui n'a presque rien donné. La pureté et la perfection de l'amour, une pécheresse en sera le héraut : les Pharisiens, scrupuleux zélateurs de la Loi, jeûnant plusieurs fois la semaine, payant jusqu'à la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, docteurs en Israël, se verront donner pour modèle une courtisane, entrée à l'improviste, en plein repas, contre toutes les règles de la plus élémentaire pudeur. Le peuple d'Israël qui a porté depuis Moïse le poids de la Loi, comme le travail d'une longue journée, qui a lutté, pour l'observer, durant toute son existence, devra, pour témoigner pleinement sa foi, se mettre à l'école d'un païen, centurion dans l'armée romaine, et dont l'évangile n'a même pas gardé le nom. Parmi les hommes chargés de prêcher la béatitude de la pauvreté figurera Lévi, le publicain. Un renégat sera chargé de confirmer la fidélité de ses frères (Luc, XXII, 32). « Les publicains et les pécheresses vous précèdent dans le royaume de Dieu » (Mt., XXI, 31).

Et si, par malheur, un chrétien se sentait mal à l'aise, en pareille société, ou s'il jugeait stupéfiante et quasi scandaleuse cette conduite de Dieu; si surtout il en venait à penser que Dieu a voulu par là abaisser son orgueil, un orgueil que ses vertus auraient fait naître — ce qui impliquerait qu'il ne se reconnaît ni dans la pécheresse ni dans le trafiquant ni dans le renégat — la preuve serait faite qu'il n'a pas encore suffisamment pénétré l'évangile ni vécu dans l'intimité du Christ.

Lyon. Eugène Roche, S. I.

LA SPIRITUALITÉ BLONDÉLIENNE (1)

L'Action contient une spiritualité neuve et forte. Je ne me propose pas de la décrire dans le détail. Je voudrais seulement marquer quelques-unes de ses positions-clés et tenter de ressaisir son mouvement interne. Il suffira pour cela d'étudier les trois principales antinomies autour desquelles elle s'organise et de les rapporter à l'intuition d'ensemble qui les soulève, les traverse et les résout.

* * *

La première antinomie est celle de l'unité fondamentale, qui définit l'esprit, et de la multiplicité évidente, qui affecte les fonctions de la conscience. Comment concilier cette unité et cette diversité ?

L'action tranche la difficulté. Mais il convient de prendre le terme *action* dans le sens plein que Blondel lui a donné. L'action est un tout, mais un tout différencié. Son unité tient au principe spirituel qui l'anime et la meut. Mais cette unité — il le faut bien entendre — ne peut se poser elle-même qu'à travers des expressions diverses. La multiplicité qu'elle manifeste est d'ordre fonctionnel et c'est elle qui l'engendre. L'acte le plus banal comme l'action la plus haute récapitule des démarches bien différentes : l'intention peut rester secrète, l'exécution paraît souvent gratuite, disparate ou décousue. Mais finalement tout converge vers un même but, qui marque l'orientation profonde du sujet humain. Les idées et les valeurs, les motifs et les mobiles, les principes réfléchis et les énergies latentes se mêlent constamment en chaque conduite. D'où la bigarrure apparente, qui déconcerte l'observation et déjoue l'analyse. Mais toujours le projet fondamental se maintient invariable sous l'épaisse frondaison des manifestations psychologiques. Il ne faut rien perdre de cette variété qui constitue la richesse du composé humain. Il faut encore moins méconnaître l'unité cachée qui préside à cette organisation complexe. Indivision de principe et division d'exercice, telle est l'action, au sens de Blondel. La première renvoie à ce que les philosophes appellent la

(1) Le présent article n'a trait qu'aux implications métaphysiques de la spiritualité blondélienne. Rédigé par un philosophe, dans un style intentionnellement technique et abstrait, il vise moins à vulgariser une doctrine, que de très nombreux lecteurs connaissent déjà, qu'à envisager certaines difficultés fines que l'œuvre de Blondel réserve aux spécialistes. Nous espérons que cette étude, qui procède souvent par allusions, suggestions et formules très condensées, ne restera cependant pas fermée au lecteur non spécialisé. Sur les trois questions qu'elle aborde, il en est deux qui intéressent au plus haut point le théologien ou le spirituel : celles qui concernent le rôle du sacrifice et la nécessité de la pratique religieuse littérale [N.d.l.R.].

spontanéité de l'esprit; la seconde se réfère à la diversité structurale de la conscience incarnée.

Blondel marque nettement l'indivision, d'abord sur le plan métaphysique : « l'action est cette synthèse du vouloir, du connaître et de l'être » (28) (²) ; elle résume en elle « toutes les énergies de la vie et de la pensée » (132), puis sur le plan moral : « L'éternité est toute à chaque instant. De même que l'intention a une portée universelle, elle a une ambition intemporelle... Parce qu'il se donne un plaisir misérablement court, l'homme n'en garde pas moins, dans ce don même, son éternelle aspiration... C'est donc parce qu'il use de biens insuffisants comme s'ils étaient suffisants que l'homme s'endette infiniment. Car ce qui en use en lui est infini... L'acte délibéré et voulu naturalise l'absolu dans le relatif même » (366-367). Ainsi, il y a, à la source de l'esprit, une unité foncière qui ramasse la pluralité de ses démarches et leur confère une portée éternelle et infinie.

Plusieurs conséquences méthodologiques s'ensuivent aussitôt. Placer l'intelligence à part, la volonté à part, ou bien la réflexion d'un côté, la liberté de l'autre, c'est fausser le jeu spirituel, disons mieux, c'est manquer l'esprit. Car ce n'est pas du dehors que la liberté se juge, que la réflexion se libère, ou encore que la volonté s'éclaire et que l'intelligence se décide. Chacune d'entre elles se rapporte aux autres, et elles se rapportent toutes ensemble à un même foyer de lumière et d'énergie, l'esprit. Si donc l'on appelle *action* cette totalité qui, d'un même mouvement, se pense et se veut, se pose et se réfléchit, il faut dire que l'action s'identifie à l'élan spirituel et qu'elle définit la spiritualité.

Le problème de l'action devient alors le nœud métaphysique par excellence : « c'est *la* question, celle sans laquelle il n'y en a point d'autre » (XXII). L'étudier, c'est dégager « l'idée totale » (292) de notre vie, c'est comprendre que l'enjeu spirituel est tout entier à chaque instant : « nous agissons réellement *sub specie totius* » (292), c'est ne plus s'étonner de l'amplitude de chacun de nos actes : « en tout acte, il y a un acte de foi » (IX) ; « dans toute œuvre humaine il y a donc un mysticisme naissant » (229) ; « la première réflexion, nous ouvrant la vue du mystère, nous jette à l'infini » (311), — c'est ne plus reculer devant l'affirmation suprême : « Tous, nous avons à nous enfanter, en enfantant Dieu en nous, *theotocoï*... comme si l'homme, appelé à satisfaire enfin l'excès infini de son vouloir, devenait, suivant une parole de saint Thomas, « le Dieu de son Dieu » (421). Les responsabilités de chacun apparaissent ainsi éternellement lourdes. Et l'on comprend la grave consigne : « Il faut toujours agir comme si l'on gouvernait le monde » (236) ou l'éloquente mise en

(2) Les chiffres inscrits entre parenthèses sont des références. Ils renvoient à une page ou à plusieurs pages de *l'Action* de 1893. La notation (*id.*) reprend la référence qui précède immédiatement.

garde : « D'un acte voulu, on ne peut jamais dire qu'il sera insignifiant » (179).

Mais cet aspect d'indivision, qui nous révèle à quelle hauteur l'action se situe, de quelle unité secrète elle procède, n'est pas le seul. Il appelle l'aspect antinomique et complémentaire. Blondel est d'ailleurs sensible aux deux aspects en même temps. Nul plus que lui n'a marqué l'immédiation de l'être et la nécessité pour nous des médiations progressives. Non seulement l'indivision ne contredit pas la diversité des fonctions de la conscience, mais elle la fonde. C'est ce qu'il faut expliquer à présent.

L'erreur, quand on parle d'indivision, serait de croire que l'unité est *donnée*. Au contraire, elle est *donnante* ; elle est *ce par quoi* nous sommes esprits, et non pas *ce sur quoi* l'esprit pourrait se reposer du soin de se connaître et de se vouloir. Autrement dit, elle n'est pas objet, mais principe de subjectivité ; elle est, pour le déclarer en clair, l'Absolu présent à l'esprit, dans son immanence et sa transcendance. L'unité est donc employée par nous pour nous faire ; elle n'exclut pas, elle exige de nous la démarche d'unification. Pour nous égaler, il faudrait nous égaler à sa motion, ce qui lance le mouvement de l'âme à l'infini. Disons donc que la vie spirituelle est un effort de récupération de l'unité latente, une tentative pour la découvrir sous le voile et pour la retrouver par delà les obstacles. Loin de persuader l'homme qu'il s'est déjà trouvé, l'indivision le convie à une recherche de soi indéfiniment prolongée.

Blondel peut donc insister sur le conflit qui est en nous : « L'esprit commande au corps et il est obéi ; l'esprit se commande et il résiste » (166) ; « il suffit de vouloir et d'agir pour que d'imprévues contradictions surgissent... Tendances divergentes qui ne nous permettent guère de persévérer dans nos desseins les meilleurs sans une sorte d'écartèlement intérieur » (161). Et Blondel parle encore de « conflits intérieurs à la volonté » (162) ou du « besoin d'expansion d'une volonté divisée et contredite en elle-même » (163). Néanmoins, il ne pense pas introduire de désordre à la faveur de l'antagonisme, car le « vouloir divisé en lui-même » (166) est à l'origine de son propre conflit : « l'action volontaire, quelle qu'en soit l'orientation, rencontre en elle et suscite contre elle des puissances hostiles... ces tendances peuvent entamer, supplanter et contrefaire la volonté... de toutes façons l'acte voulu revêt un même caractère rationnel » (163). L'intellectualisme n'est donc pas tenu en échec par l'irrationnel apparent des luttes intestines. Et même la division conscientielle peut toujours nous faire rebondir à la source indivise : « C'est ainsi que l'action, comme un glaive tranchant, ouvre au regard un passage jusque dans les profondeurs ténébreuses où se préparent les grands courants de la vie intérieure. *A travers l'étroit guichet de la conscience,* elle nous révèle, sur les dessous de ce monde compliqué que

nous sommes, d'infinies perspectives; elle renouvelle constamment, avec les contrastes et les luttes intimes, *la source de la pensée et de l'action* » (167). C'est nous qui avons souligné, mais le texte est en lui-même suffisamment clair : indivision et division coexistent à l'intérieur de la conscience. La conscience empirique n'est qu'une prise de vue sur l'unité profonde (3). Le paradoxe réside seulement dans l'obligation qui est la nôtre de réintégrer le multiple dans l'un, ou encore « d'égaler le mouvement réfléchi au mouvement spontané » (XXIV). Et c'est en quoi consiste l'ascèse intellectuelle et morale, faite d'avances et de reculs, mais toujours tendue vers l'équation finale : « Toute chute doit être une promotion » (188).

* * *

La deuxième antinomie est celle de la réalisation de soi et de la méthode de suppression. Il semblerait que l'action dût s'enrichir en progressant dans l'être. Partis du « minimum de ce qu'on peut affirmer et vouloir... le phénomène » (39), « nous sommes amenés à vouloir non plus l'objet, non plus le fait, mais l'acte ou l'être même de la volonté » (333-334), bien plus, nous finissons par « réaliser l'absolu en nous et nous réaliser dans l'absolu » (379). Et tout cela marque « le progrès de l'action dans l'être, et le progrès de l'être par l'action » (197-198). Néanmoins, cette réalisation progressive n'est pas une suite d'acquisitions, elle est dégagement et tri de valeurs. L'action n'amasse pas, elle se dépouille. La plénitude sera pour elle simplicité, et non thésaurisation. Comment cela, et qu'est-ce donc que l'être ?

Rien de plus constant chez Blondel que l'exaltation du sacrifice. « Le sacrifice est cette analyse réelle qui... met en évidence une volonté supérieure... il n'appauvrit pas, il développe et complète la personne humaine » (XIV). « L'homme de sacrifice, lui, peut avoir en se privant une expérience totale » (13). « Du sacrifice apparent... résultera le gain réel... » (195). « Le parfait et universel détachement nous rattache très purement à tout » (378). « On se contente à se priver, jamais à se contenter » (382). « Le bonheur, ce n'est pas ce qu'on a, c'est ce dont on se passe et ce dont on se prive » (383). « Plus on donne, plus on a » (446). « Par le renoncement, nous gagnons double » (473). Ce ne sont pas là propos édifiants ou simples exhortations pratiques. Il ne faut même pas s'arrêter aux remarques psychologiques les plus pénétrantes, par exemple lorsque Blondel dénonce impitoyablement l'égoïsme subtil qui se cache sous certaines formes d'affection et de dévouement : « on demeurerait surpris, comme l'ont été la plupart des moralistes, de l'amour-propre déguisé qui se joue sous une surface de bonté et d'abnégation. Ainsi, en pleurant

(3) Le conflit autonomie-hétéronomie a le même sens dans l'ordre éthique que l'opposition indivision-division dans l'ordre métaphysique.

une séparation, c'est soi qu'on pleure » (255). L'éloquence des formules ou la finesse des analyses ne doivent pas faire oublier la thèse essentielle qui les sous-tend et qui porte plus loin. Le rôle de l'ascèse par retranchement, quand elle est sincère et désintéressée, ce n'est pas de nous procurer bonne conscience ni même, principalement, de nous faire acquérir les réflexes vertueux de l'homme de bien. Il s'agit d'un enjeu autrement important. L'ascèse négatrice a pour but de dégager une intériorité encore méconnue et mélangée, comme le minerai dans sa gangue. Elle élimine les impuretés ou les restrictions qui nous cachent la vraie valeur ; et finalement c'est le principe lui-même de tout être et de tout bien, qu'elle fait apparaître par delà les déterminations : « Pratiquer cette rigoureuse méthode de suppression, c'est mettre en évidence et en liberté ce petit surcroît de force qui dépasse en nous toutes les puissances naturelles » (383). Ainsi, le renoncement acquiert une efficacité vraiment réalisatrice : « La mortification est donc la véritable expérimentation métaphysique, celle qui porte sur l'être même » (id.). C'est donc que l'ascèse est plus qu'une tactique pour mater le corps et libérer l'esprit. C'est le mouvement même de l'« ontogénie », dans la mesure où nous consentons à coïncider avec lui. Car « l'homme... n'égale la plénitude de son aspiration spontanée qu'à la condition d'anéantir sa volonté propre » (id.). Il doit aller jusqu'à la mort de soi pour trouver la vie authentique, jusqu'au sacrifice de tout pour que tout lui soit rendu : « Si l'on ne parvient à Dieu que par l'oblation de tout ce qui n'est pas lui, on retrouve en lui la réalité véritable de tout ce qui n'est pas Dieu... après avoir sacrifié à l'Etre tous les êtres qui ne seraient pas sans lui, on acquiert en lui tous les êtres qui sont par l'Etre. L'illusion du détachement sans compensation procure la vérité et la joie de la possession sans exception » (443). Au terme, l'âme possède tout pour avoir tout donné. « Dans ce domaine de l'action volontaire, plus on répand, plus on possède » (186). La vie spirituelle joue à qui perd-gagne.

Mais qu'est-ce donc que l'être, disions-nous, puisque pour l'atteindre, il ne s'agit pas de s'emplir, mais de s'évider ? Blondel répond : « être, c'est vouloir et aimer » (XXIII) ; « L'être est amour » (443). Affirmations qu'il ne convient pas de prendre dans un sens vague et parénétique, mais au pied de la lettre. Car l'amour est ce qui nous décentre de nous-mêmes pour nous recentrer sur les autres et en Dieu. Aimer, c'est réaliser les autres dans leur intimité propre et « leur donner l'être en nous » (445), c'est surtout, nous rapportant au principe de toute subjectivité, en nous comme en tous, « placer l'être et l'action de Dieu en nous » (491). Que si nous refusons de communier aux autres, nous échouerons à les comprendre ; car ceci n'est possible que s'ils « deviennent pour nous ce qu'ils sont pour soi » (444). Et de même, si l'option se fait contre Dieu, si nous tenons à notre être comme à un bien propre au lieu de le recevoir de Celui-là seul qui en fait

la valeur, il nous sera ôté même ce que nous paraissions avoir et que nous n'avons réellement pas : « Ainsi c'est le sens même de l'être qui se trouve défini... L'homme ne peut gagner son être qu'en le reniant, en quelque façon, pour le rapporter à son principe et à sa fin véritable » (491). L'enjeu est donc bien grave. En sortant de nous vers autrui et vers Dieu, nous gagnons l'être : c'est « la seule manière de réaliser la personne humaine, et, par elle, de constituer tout le reste » (447). Mais en refusant de « donner le tout pour le tout » (491), nous serions pleins de nous-mêmes, et vides de réalité vraie. L'être qui est nécessairement en nous n'y serait pas librement. Pour finir, il serait notre juge et notre condamnation, il ne serait pas notre partage.

Le détachement, l'amour et l'être sont ainsi trois termes solidaires d'une même dialectique spirituelle. La réalisation ne peut se faire qu'en tenant pour irréel, disons pour illusoire ou provisoire, tout ce qui est donné, mais ne l'est pas encore explicitement au titre du Donateur. Car seul l'Absolu, aimé et reconnu, peut dévoiler à l'homme ce qui vaut et ce qui ne vaut pas. S'il est indispensable de renoncer à tout, c'est parce que Dieu est l'unique source d'être et peut seul nous y faire participer. Notre jugement sur les choses serait prématuré, tant que le critère définitif, qui est dans l'union à Dieu, n'a pas été découvert. Et sans doute l'être aura précédé cette judication réflexe ; mais précisément cette judication est requise pour pouvoir discerner de quel principe originel l'être découle. En croyant voir d'emblée, et sans retournement, l'être tel qu'il est, nous prendrions l'envers pour l'endroit, nous confondrions le *donné* avec le *donnant*, l'ordre des objets avec l'Absolu même. Au contraire, la conversion renverse la perspective ; elle nous fait passer du point de vue des parties au point de vue du tout et elle sauve ainsi les parties elles-mêmes, qui ne peuvent être justifiées que par le tout.

Cependant, le détachement et l'amour, en tant que conditions ontogéniques, peuvent revêtir un autre sens encore. Nous venons de voir qu'ils font corps avec la réalisation, dans la mesure où celle-ci est participation au Réalisant absolu. Il faut ajouter qu'ils sont indispensables pour que l'action, une fois rapportée à Dieu, s'attribue d'une façon autonome et reprenne à son compte les nécessités qu'elle affronte et dont elle pâtit : « La nature entière des choses et la chaîne des nécessités qui pèsent sur ma vie n'est que la série des moyens que je dois vouloir, que je veux en effet pour accomplir ma destinée » (XXIII). « Je n'ai rien que je n'aie reçu ; et pourtant il faut en même temps que tout surgisse de moi, même l'être que j'ai reçu et qui me semble imposé » (XXIV). Or, pour intérioriser la « nécessité préalable » (XV), il faut d'abord en recevoir et en accepter la morsure : « Rien... n'entre en nous que nous n'ayons souffert » (162), et souffert en agissant : « Ma réceptivité est active » (225). Le déta-

chement sera donc ici dans la renonciation au vouloir propre qui n'est pas notre volonté vraie, et qui cède sous les coups répétés des antagonismes du dehors ou du dedans. Il consistera à ratifier ce travail d'érosion interne ou externe, qui sculpte notre vraie personnalité en délitant nos personnages d'emprunt. Il consistera finalement à comprendre que les contraintes extérieures ne peuvent m'atteindre que dans la mesure où j'accuse en moi le contre-coup de leur action sur moi, en sorte que leur « résistance » rentre elle-même « dans le développement du vouloir » (149). « Devenir passive, être contredite et contrainte, peiner, c'est là, semble-t-il, pour la volonté, une étrange façon d'en venir à ses fins. Et pourtant c'est la voie unique du progrès » (151). Toutefois ce détachement ne peut aller sans amour, il ne se justifie que par l'option faite. Or l'option bonne est ouverture à Dieu, et c'est elle qui commande, en face de lui, l'entière dépossession de soi : « C'est à l'homme de céder le pas. Ce qu'il ne tue pas en lui le tue ; et sa volonté propre l'empêche d'atteindre sa volonté vraie » (374). Mais aussi, quand Dieu est accepté et reçu, tout nous est rendu, ainsi que nous l'expliquions plus haut, et l'équation de soi à soi est réalisée. Le déterminisme qui, jusqu'ici, pesait sur nous est résorbé dans l'acte de liberté, qui a dû le poser pour se poser. Nous échappons alors à toute contrainte : « Rien, dans la destinée humaine, de tyrannique ; rien, dans l'être, d'involontaire ; rien, dans la connaissance vraiment objective, qui ne sorte du fond de la pensée » (465). L'adhésion personnelle a vraiment réengendré l'être primitivement subi, comme s'exprime le prélude de *l'Action* (XXIV). Et la liberté a vaincu la nécessité, en reconnaissant que cette ennemie, apparemment irréductible, n'est que la condition de sa victoire : « La nécessité recule devant une volonté qui la reprend en sous-œuvre » (337).

Il faut donc voir dans l'ascèse du détachement et dans la mortification par amour, non une brimade inévitable, mais un moyen normal d'épanouissement. Telle est la loi de notre croissance. En agissant autrement, nous en resterions à des formes d'être infantiles ou aberrantes, en tout cas incomplètes : « le sujet se trouve obligé de sortir de lui-même et de se soumettre à une loi de détachement, justement pour ne point s'enchaîner à une forme imparfaite de son propre développement » (137). Ainsi, il est nécessaire que l'univers entier se change en déception et que la satiété devienne souffrance. La réalisation totale est, à la lettre, l'irréalisation de ce qui n'est pas encore le tout. Tant que nos désirs s'accrochent à des déterminations, tant que nos facultés se créent des centres d'intérêt dispersés et mènent leur jeu séparément, c'est une preuve que nous restons étrangers à nous-mêmes. Le retour à l'intériorité, qui s'obtient par le renoncement et par l'amour, est d'abord le refus de toute satisfaction partielle et de tout moment de conscience isolé. La perfection ne peut

être que le développement intégral ou, plus exactement, l'*involution* achevée.

* * *

La troisième antinomie de la spiritualité blondélienne est celle de l'assujettissement à la pratique littérale et de l'inaliénable liberté de l'âme. L'action religieuse s'incarne comme toute action; elle se rallie même à des préceptes positifs, à des dogmes et à des rites. Mais comment rester fidèle à l'esprit en prenant la lettre à la lettre ? Comment la ratification d'un Credo et d'une discipline n'équivaut-elle pas à une abdication du jugement, à une démission de la liberté ? L'action n'a-t-elle fait craquer tous les déterminismes que pour retomber en servitude ?

C'est le contraire qui est vrai. Si l'action ne va pas jusqu'à la pratique religieuse, littérale et prescrite, elle s'enchaînera elle-même sans espoir et s'apercevra qu'elle n'a jamais cessé d'être serve. C'est sa docilité dernière qui doit refluer jusqu'au principe et briser en elle les premières amorces de la nécessité. En effet, la fonction de la pratique littérale est d'opérer la « synthèse de l'homme et de Dieu » (402) et d'accomplir notre participation à l'aséité, d'où résultera notre libération totale.

Croit-on d'ailleurs que la lettre tue l'esprit ? Non, elle le vivifie et l'éclaire : « l'esprit sans la lettre n'est plus l'esprit » (14); « la lettre c'est l'esprit en action » (404). Et même le don de Dieu ne peut nous atteindre que par là : « la pratique seule est capable de relier entre eux deux ordres qui semblaient incommensurables; et c'est dans les actes seulement que Dieu, apportant l'immensité du don, peut prendre pied en nous » (410). La pensée abstraite n'y suffirait pas; elle ne parvient pas à regrouper la pluralité des fonctions spirituelles et ne les engage pas d'un seul tenant au service d'une cause qui appelle tout l'homme. Bien plus, elle ne peut rejoindre que partiellement ce qui est à vivre pleinement : « On ne peut comprendre d'emblée les multiples aspects de tout ce qui est à connaître; on peut passer d'emblée à la pratique de tout ce qui est à faire » (id.). Alors que dans l'ordre naturel l'opération matérielle profite directement à la volonté dont elle étend le règne et indirectement à la pensée qu'elle réconcilie avec les puissances vitales, dans l'ordre surnaturel « c'est l'opération même qui devient, pour l'esprit, nourriture et lumière; car c'est le vouloir divin qui reluit à travers l'obscurité du signe sensible » (419-420). La pratique littérale, loin de narguer la pensée, lui vient donc en aide; elle va plus loin qu'elle, mais c'est pour l'y entraîner, en dépit des ténèbres qu'elle redoute et qui ne se dissipent que pour le marcheur obstiné : « en agissant on porte la lumière dans l'obscurité où l'on s'avance, et... il y a une clarté attachée à chaque pas que l'on fait, *lucerna pedibus et lex lux* (141). Il y a ainsi une valeur noétique de la prati-

que. Et spécialement dans l'ordre de la foi, où l'assimilation du don divin doit être totale, c'est-à-dire intéresser toutes les puissances de l'homme sans exception, il n'est pas possible de penser salutairement ce qu'on ne vit pas, tandis que, si on le vit, on travaille par le fait à le mieux penser : « en jetant notre pensée dans les obscurités de la pratique, nous trouvons, dans la clarté de la pratique, à illuminer les obscurités de la pensée » (412). Dès lors, l'action travaille, non à déborder le règne de la pensée, mais à l'étendre. Par la pratique conforme au dogme, l'une et l'autre authentiqués par la tradition, elle vise à « rendre identiques en nous la vérité connue et la vie obtenue » (419), ce qui pour la première fois met en équation parfaite la lettre et l'esprit, l'idéal et le réel, ce qui est conçu et ce qui est voulu.

Craindra-t-on pour autant que l'esprit ne se repose trop vite sur cette réussite et ne se fige dans le littéralisme ? La soumission ne va-t-elle pas dégénérer en paresse ? Non, c'est le refus de la pratique dogmatique qui vire en pratique superstitieuse ; c'est l'indocilité qui borne l'activité spirituelle aux « limites de la clarté présente » (410) et à la tyrannie d'une pensée rétrécissante. Le croyant et le pratiquant va, au contraire, jusqu'au bout de sa liberté : « La sujétion où il semble vivre n'est point une gêne pour sa liberté ; c'est, pour lui, le moyen de réussir à vouloir tout ce qu'il veut vraiment » (id.). Qu'on ne dise pas que, quoi qu'il fasse, il est pris au filet, ou bien que la sécurité déjà le fascine et l'endort. Il est le seul à se renouveler en débordant ses propres formes de pensée, le seul à se rajeunir en esprit dans la lettre, le seul enfin à ne se satisfaire d'aucune valeur et d'aucune idée partielles préalablement acquises : « Ne se reposer ni sur le doute ni sur la certitude ; ne s'attacher jamais à la vérité comme d'autres à leurs idoles ; même en promettant une invincible fidélité, demeurer en crainte et en liberté ; toujours redouter de perdre et toujours attendre la lumière ; porter en son cœur l'angoisse du chercheur avec la sérénité et la docilité crédule de l'enfant, c'est là sans doute la voie, non de l'esclavage, mais de l'affranchissement » (id.). Aucun enlisement n'est donc à redouter pour celui qui a compris le service que la lettre rend à l'esprit. Elle ne l'immobilise pas dans un cadre inerte ; elle l'assujettit à penser et à vivre selon les exigences mêmes de sa liberté.

Quant à accuser le croyant de stagner dans une adhésion commode, qui le dispense de créer son chemin à ses risques et périls, cela même est une contre-vérité manifeste. Le combat spirituel est sans répit : « Qui ne lutte pas est déjà vaincu ; qui n'agit pas est agi et défait » (171) ; « Qui ne fait pas est défait » (192) ; « Qui n'avance pas recule » (197) ; « Avoir agi ne dispense pas d'agir : il n'y a point de rentiers dans la vie morale » (193). Même en face de Dieu, l'âme ne doit pas rester inactive, livrée à un quiétisme trop prompt à savourer sa propre indifférence (39), ou gravement négligente, au point de

faire de Dieu un objet qui fige le mouvement de la pensée. Sitôt qu'on ne s'étonne plus de Dieu « comme d'une inexprimable nouveauté, et qu'on le regarde du dehors comme une matière de connaissance ou une simple occasion d'étude spéculative sans jeunesse de cœur ni inquiétude d'amour, c'en est fait, l'on n'a plus dans les mains que fantôme et idole » (352). La vie spirituelle n'est donc jamais une assurance contre les risques de la réflexion ou de la liberté. Ce qu'elle reçoit de grâces ou de clartés n'est pour elle qu'un moyen d'aller plus avant, ou même une accélération de son propre dynamisme. Elle ne s'enclôt en d'étroites limites que pour en rejaillir. Son mouvement est canalisé à dessein. Le fleuve le mieux endigué est aussi celui qui roule ses eaux le plus vite et le plus loin. Ainsi de la liberté de l'esprit, qui ne triomphe de l'ordre que dans l'ordre.

* * *

Les trois antinomies que nous avons nouées et dénouées semblent bien être les plus fondamentales de la spiritualité blondélienne. Il y a sans doute d'autres oppositions, mais secondaires et dérivées. Tout est commandé par les corrélations dialectiques que nous avons tenté de dégager. Celles-ci apparaissent alors comme des paradoxes féconds, et non comme des contradictions stériles. Leur fonction, c'est de lier toute valeur à un obstacle, tout progrès à un effort. L'indivision est à récupérer sur la division, la perfection est à instaurer sur la négation, le culte en esprit et en vérité est à promouvoir par la lettre. Quiconque voudrait se posséder sans agir, s'achever sans se simplifier, se libérer sans s'assujettir, manquerait le but pour ne pas l'avoir visé. La vie spirituelle est ainsi une laborieuse et tâtonnante recherche. Elle se situe à équidistance de l'activisme et du quiétisme : « Agir pour agir devient donc la superstition de ceux qui n'en veulent point d'autre » (317). « Penser à Dieu est une action ; mais aussi nous n'agissons pas sans coopérer avec lui et sans le faire collaborer avec nous » (352). La merveille, c'est que cette *théergie* ne retire pas à l'homme le privilège de l'auto-position ; elle l'affermit au contraire et le rend efficace. Mieux que Renouvier et mieux que Sartre, Blondel peut écrire : « la substance de l'homme c'est l'action, il est ce qu'il se fait » (197). Et cette action, au sens plein et fort du mot, est appelée à rester opérante jusque dans l'union à Dieu, obtenue par grâce ; car « il faut que nous le restituions à lui-même... pour être, nous devons, nous pouvons faire que Dieu soit pour nous et par nous » (421). Nous sommes alors souverainement agissants, puisque « notre volonté trouve enfin son équation, en rapportant sa fin à son principe. L'acte par excellence, c'est une communion véritable et comme une mutuelle génération des deux volontés qui vivent en nous » (id.).

La spiritualité blondélienne atteint ici son véritable sommet : car elle

est enfin, et seulement à ce niveau, une spiritualité de l'action, c'est-à-dire de la totalité humaine ramassée et rassemblée sur son centre, Dieu. Finie pour elle, et surmontée, la querelle des actifs et des contemplatifs, de l'ascétique et de la mystique : « même dans la forme la plus « contemplative » de l'activité, θεωρεῖν, il y a une matière façonnée » (204) ; « à chaque instant, le système total que je forme et qui est le *moi* actuel s'exprime dans sa totalité même » (205). Déjà d'ailleurs l'indivision nous a appris que la distinction des facultés est relative et fonctionnelle. De même, la méthode de suppression nous a révélé que l'unité n'était pas à construire par apports successifs, mais à retrouver en plénitude sous le foisonnement empirique qui la défigure. Enfin, le chassé-croisé entre la lettre et l'esprit, la théorie et la pratique, nous a convaincus que l'agir déborde la conscience claire pour mieux égaler la pensée à son acte. Dans les trois cas, c'est l'unité qui prescrit et c'est la totalité qui s'exerce : « Vouloir ce qu'on veut c'est le faire par tout soi-même » (138). Il n'y a ni critique ni éthique séparées. L'activité et la normative ont constamment partie liée : toute science et toute vertu, à quelque degré que ce soit, s'organisent spontanément, comme le dit Blondel des premières étapes de la réflexion, « sous l'empire de la même loi intérieure qui préside à toute notre vie » (55, note 1).

La spiritualité dès lors consonne à l'intellectualisme intégral, qui m'emploie « tête, cœur et bras » (IX) et me fait marcher « sous le faix de l'infini » (123). L'intériorité est à la fois au dedans et au delà, — au dedans, car l'action, totale et indivise, me fait accéder à l'unité : « c'est un infini ramassé en un point » (id.), — au delà, parce que l'agir doit passer par l'ascèse des négations comme par la pédagogie de la lettre : « L'action a sa sève propre. Elle est toujours un *au-delà* » (122). La spiritualité n'est ainsi qu'un effort, sans cesse à recommencer, pour faire coïncider l'intérieur et le supérieur, c'est-à-dire au fond ce que nous sommes et ce que nous avons à être. Le paradoxe de la vie spirituelle n'est-il pas de travailler à devenir ce que l'on est ? Et l'on est finalement ce que l'on s'est fait.

Paris, le 11 février 1950. Henry Duméry.

SITUATION RELIGIEUSE DE LA SUÈDE

II. L'EGLISE CATHOLIQUE EN SUEDE

Faire suivre un tableau de l'Eglise d'Etat suédoise d'un exposé semblable sur l'effort catholique ne doit pas faire illusion. Il ne s'agit là nullement d'une comparaison d'égal à égal, au moins au plan du nombre. Les chiffres que nous indiquions au début de cet article suffiraient sur ce point à nous préserver d'erreur. Si pourtant il nous a paru utile et juste de faire un tel rapprochement, ce fut tout autant pour satisfaire la légitime curiosité de nos lecteurs que pour définir l'attitude qui doit être, selon nous, celle d'un représentant de l'« Una Sancta » » vivant en Suède. Quelle que soit la faible place que le catholicisme occupe dans la vie suédoise, l'Eglise est présente. Nous pensons qu'elle a à vivre en ce point du monde comme en un autre, et à voir et à juger équitablement de toutes choses, en se préservant avec soin de tout complexe d'infériorité. La prépondérance si manifeste de l'Eglise luthérienne nous a amené à placer en tête de notre exposé l'étude de son activité, afin de ne pas fausser la vue que nous voulions proposer au lecteur par une illusion d'optique qui l'eût trompé sur l'état des valeurs en présence. Nous allons maintenant aborder l'examen de l'effort catholique. Là cependant, c'est encore la prépondérance de l'Eglise luthérienne qui va s'imposer à nous, puisque chaque démarche de notre ministère va poser la question des rapports entre catholiques et protestants. Aussi, avant d'examiner les différentes activités de l'Eglise en Suède, il ne sera pas inutile de rappeler sommairement les principes qui doivent guider ces relations selon la doctrine traditionnelle de l'Eglise.

Principes de l'apostolat catholique.

L'Eglise a condamné en bloc les tentatives des Réformateurs du XVI[e] siècle, et depuis elle n'a jamais varié, on peut le dire, dans son attitude à l'égard des protestants. Elle les considère comme placés en dehors de la communauté ecclésiastique et, quelque dure que puisse paraître cette position à nos frères séparés, elle considère qu'à ses yeux le premier devoir d'un protestant est de se convertir. On a pu soutenir (1) qu'à l'égard de la Réforme suédoise, Rome n'avait jamais pris effectivement de décision, et qu'aucune condamnation ou excommunication n'avait été prononcée. La remarque, si elle est vraie,

(1) Cfr Rosendal, *art. cit.*

ne manque certes pas de piquant. Elle a cependant plus de valeur anecdotique que d'intérêt réel, semble-t-il. Car la pratique régulière de l'Eglise en Suède depuis la Réforme atteste assez, sans qu'il soit besoin d'insister, qu'il en est pour le protestantisme suédois comme pour tout protestantisme, et que les mêmes conditions doivent être faites à ses membres en vue de leur réception dans l'Eglise.

Est-ce à dire pour autant qu'il soit interdit aux catholiques et tout spécialement aux prêtres de considérer les protestants autrement que comme des frères égarés à convertir, et leurs Eglises autrement que comme des communautés hérétiques à combattre ? A l'heure actuelle beaucoup de catholiques s'essaient à trouver en ce domaine une attitude plus large, ce qui ne va pas d'ailleurs sans poser des problèmes difficiles, et sans créer parfois des crises de conscience assez délicates. Depuis plusieurs décades l'idée de la réunion de tous les chrétiens éveille un intérêt sans cesse accru, tant du côté catholique que du côté protestant. Du côté catholique, des ouvrages comme celui du Père Congar « Chrétiens Désunis » (2), ont cherché à définir les « principes d'un oecuménisme catholique », en envisageant l'idée d'un rapprochement des Eglises protestantes et de l'Eglise catholique en vue d'une réunion future. Suggérer aux protestants, comme le fait ce dernier auteur, de travailler à la réunion souhaitée de tous les chrétiens, en approfondissant en eux et dans leur Eglise les valeurs authentiquement chrétiennes qu'ils continuent à posséder, c'est incontestablement adopter une attitude large et ouverte, qui place la question des rapports entre catholiques et protestants sur une base assez différente de celle qui semblait seule jusque-là admissible. En proposant d'ailleurs une telle attitude, le Père Congar n'entendait nullement se départir de l'attitude traditionnelle. La conversion reste toujours présentée par lui comme la seule voie certaine de salut; la seconde attitude apparaît comme celle qu'un catholique peut suggérer à un frère protestant, lorsque celui-ci, dans une bonne foi certaine, ne peut se résoudre à envisager sa conversion au catholicisme. Il n'en reste pas moins qu'une telle conception, aujourd'hui assez largement répandue parmi les catholiques, engage à considérer nos rapports avec nos frères protestants sous un jour nouveau. Elle est susceptible d'établir entre catholiques et protestants une atmosphère de confiance et d'estime réciproque, favorable à un travail d'approfondissement progressif. Plusieurs cependant, pour avoir mal compris cette attitude, se sont trouvés amenés à se poser la question du bien-fondé des conversions : si les protestants, se disent-ils, continuent à vivre de valeurs chrétiennes authentiques, — et qui douterait que le nombre de ces

(2) *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique,* Paris, Editions du Cerf, 1937. Dans les pages qui vont suivre nous parlerons des « Eglises » protestantes en employant ce terme d'Eglise au sens large. Quand nous parlerons de l'Eglise catholique nous dirons simplement l'Eglise.

âmes de bonne foi ne soit très grand au sein du protestantisme ? — n'est-ce pas une folie et même un crime que d'inquiéter la fidélité de ces âmes envers leur Eglise traditionnelle ? De là parfois chez certains prêtres, un refus de rechercher et de favoriser les conversions.

A notre avis, un tel refus provient d'une mauvaise compréhension du problème ; une attitude plus large, parfaitement exempte de contradictions, est tout à fait possible. Il n'y a rien à réviser à l'attitude traditionnelle qui propose à nos frères séparés leur réintégration dans l'Eglise par la conversion : celle-ci doit toujours leur être présentée comme la seule voie certaine de salut. Comme on l'a vu, une masse immense de protestants « de nom » se trouve aujourd'hui en Suède abandonnés à leur incroyance ou à une religiosité beaucoup trop vague. Le devoir de tout prêtre, et de tout catholique authentique doit être d'essayer de les atteindre et de les amener à la lumière de la foi telle que nous la professons.

Mais, certes, il ne nous est nullement interdit par ailleurs de nous poser le problème de la réunion de tous les chrétiens, et d'envisager que, s'il plaît à Dieu, un tel retour puisse se faire par une réunion en bloc de toutes les communautés dissidentes, ramenés d'une certaine manière, et sous une forme encore impossible à prévoir, au bercail de Pierre. Dès lors s'impose à nous aussi une attitude parfaitement respectueuse et aussi compréhensive que possible de la vie et de la mentalité des Eglises protestantes.

Les deux attitudes que nous envisageons ne sont nullement contradictoires ; au contraire elles se complètent l'une l'autre dans un commun respect du mystère des âmes. Aux âmes inquiètes de vérité, qu'elles viennent de l'incroyance ou du protestantisme, on montrera le chemin de l'Eglise catholique ; on soulignera les insuffisances, pour nous indéniables, du travail des Réformateurs ; on aidera à la conversion, en offrant à ces âmes les richesses de la vie catholique. Aux âmes insensibles à cet attrait, et qu'un dessein possible de Dieu retient peut-être de l'entrée dans l'Eglise — ne pourrait-on parler à ce sujet d'un vouloir divin répondant à un dessein supérieur ? — on montrera avec le Père Congar les possibilités de cheminement parallèle et peut-être convergent, dans un souci de fidélité absolue aux volontés du Christ ; on cherchera avec eux le témoignage de ces volontés dans l'Ecriture, la tradition chrétienne, et jusque dans les écrits des Réformateurs, dépouillés de la problématique dépassée du XVI[e] siècle.

Ce qui sauve absolument cette double attitude du reproche de double-jeu, si souvent adressé aux catholiques par les protestants, c'est que ces deux manières sont au fond complémentaires l'une de l'autre. Tout apôtre doit savoir que l'on n'élève pas les âmes en les heurtant, mais au contraire en leur donnant ce qu'elles attendent, ou mieux ce qu'elles sont en état de recevoir. On sait que souvent, dans le ministère, il faut savoir se contenter d'insister sur des solutions

incomplètes, devant l'impossibilité de faire comprendre à l'interlocuteur toute l'étendue de son devoir réel. Toute pression indiscrète sera donc bannie dans le cas présent. Le catholique ne visera à mettre en œuvre, dans la discussion, que le seul dynamisme objectif de la vérité, respectueux tout autant de la liberté des âmes que du dessein encore mystérieux de Dieu sur son Eglise.

L'Eglise des premiers siècles s'est développée à partir d'une poignée d'apôtres juifs. Beaucoup de catholiques pensent encore que c'est ainsi que le catholicisme reprendra à sa charge la mission d'évangélisation des pays protestants. D'autres au contraire traitent avec quelque dédain ce « grapillage » du protestantisme, et mettent tout leur espoir dans un cheminement doctrinal convergent pouvant aboutir à une réunion finale. Quelque difficile que puisse paraître une position qui ne consente à sacrifier l'une à l'autre aucune de ces deux conceptions, nous pensons cette position possible et avantageuse. C'est dans un tel esprit que nous voudrions examiner maintenant, dans le détail, l'activité catholique en Suède, en la scrutant successivement sous les trois aspects que nous avons définis et que l'on pourrait appeler l'œuvre pastorale, l'œuvre d'expansion de l'Eglise, et enfin l'œuvre oecuménique.

L'ampleur des développements où devraient nous entraîner les deux dernières de ces activités nous obligera à nous restreindre à un très bref schéma à leur égard. Nous souhaitons pouvoir y revenir par la suite.

I. L'ŒUVRE PASTORALE

Retour du catholicisme en Suède (3).

De même que pour l'Eglise d'Etat, la vie de la communauté catholique suédoise ne s'explique que par un rappel des conditions historiques qui ont marqué sa renaissance dans le pays. Quelques considérations rétrospectives sur les circonstances de ce retour sont donc nécessaires.

Les mesures d'exception qui avaient été prises par les gouvernements successifs de Gustave Vasa à Gustave-Adolphe avaient provoqué, nous l'avons vu, la disparition du catholicisme. Pendant toute la durée des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les services religieux catholiques célébrés en Suède furent exclusivement l'apanage du monde diplomatique et célébrés en des chapelles privées. Cette situation devait durer jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, où l'initiative d'un roi « philosophe », Gustave III (1772-1792), devait amener un change-

(3) Sur cette question cfr P. Fiel et A. Serrière, *Gustave III et la rentrée du catholicisme en Suède*, Paris, Plon. 1913, 308 pp. — Voir aussi entre autres : Dagmar Anckarsvärd, *De Apostoliska Vikarierna i Sverige*, dans Wehner, *Sankta Eugeniakyrka*, Stockholm, Gebers, 1937.

ment dans la situation. L'édit de tolérance de 1783 ne peut d'ailleurs pas être considéré comme un changement radical de politique. Le passage au catholicisme demeura interdit aux citoyens suédois, et il le resta jusqu'au dernier quart du siècle passé. Il faut bien comprendre ce fait, croyons-nous, pour saisir à quel point l'origine catholique de nos familles suédoises peut être récente.

L'édit de 1783 n'accordait en effet qu'aux étrangers établis en Suède le droit de pratiquer leur religion « librement et publiquement ». Cette mesure permit cependant à un prêtre lorrain, l'abbé Oster, de se fixer à Stockholm sous le titre de Vicaire apostolique.

La vie de ce dernier dans la capitale suédoise, comme celle de sa petite communauté, fut toujours extrêmement précaire. Dans l'impossibilité d'entreprendre quoi que ce soit dans le monde protestant, tombé rapidement en disgrâce auprès du prince qui l'avait jusque-là favorablement accueilli, l'abbé Oster fut bientôt dénué de ressources et obligé de chercher à l'étranger les appuis nécessaires. C'est au cours du voyage qu'il entreprit en France dans ce but, en 1788, qu'il fut remplacé dans sa charge.

Malgré le dévouement très réel de quelques-uns de ses successeurs, parmi lesquels il faut nommer avec honneur les abbés Moretti et Gridaine, ceux qui méritent d'être appelés les rénovateurs de la vie catholique en Suède sont, à des titres différents d'ailleurs, Mgr Studach, Vicaire apostolique à partir de 1833, et sa royale pénitente la princesse Joséphine (1807-1870). Grâce à l'appui de cette princesse, née de Leuchtenberg-Beauharnais, fille du prince Eugène de Beauharnais et épouse du futur roi Oscar I^er^, la communauté catholique de Stockholm put peu à peu s'organiser. C'est en grande partie de la générosité de la princesse (4) qu'elle reçut son premier sanctuaire public, l'église Sainte-Eugénie, construite en 1837. Par ailleurs Mgr Studach réussit à faire construire deux autres églises, à Göteborg en 1865, à Malmö en 1872, ainsi qu'à Oslo, la Norvège étant à ce moment réunie à la Suède.

La loi de tolérance maintenait, nous l'avons dit, l'interdiction pour les citoyens suédois de passer à la religion catholique. Pour un tel délit, six femmes furent encore condamnées à l'exil le 19 mai 1859, malgré les interventions de celle qui entretemps était devenue la reine Joséphine. Les répercussions de ce jugement dans les cours d'Europe devaient cependant provoquer en Suède un nouvel examen de la question; celui-ci aboutit à l'arrêté royal du 13 Octobre 1860, complété ensuite par les lois de 1870 et de 1872. Par ces différentes mesures, la pratique de la religion catholique était rendue possible aux citoyens suédois. Les lois d'exception étaient abrogées. Certains vestiges toutefois en demeuraient et en demeurent encore aujourd'hui. On

(4) Cfr Anders Lundbeck, *Joséphine av Sverige-Norge,* Stockholm, Meden, 1943, 408 pp.

ose espérer que la loi de liberté religieuse actuellement soumise au Parlement fera bientôt disparaître ces derniers restes d'un régime d'exception (5).

Mgr Studach eut pour successeurs Mgr Hubert (de 1874 à 1886), bavarois de naissance, et Mgr Bitter, originaire de Melle en Hanovre (de 1886 à 1923). Quand celui-ci prit sa retraite en 1923, il fut remplacé par Mgr Jean-Eric Muller (né en 1877) qui s'honore d'avoir été le premier évêque sacré par les mains de Mgr Pacelli, le futur Pape Pie XII, alors nonce à Munich (1923). Sur sa propre demande Mgr Muller a reçu en 1947 un évêque coadjuteur en la personne de Mgr Ansgar Nelson, danois d'origine et ensuite moine bénédictin en Amérique.

Etat du vicariat :

A. *Les fidèles* :

Des trois dates importantes qui ont marqué le retour du catholicisme en Suède : 1783, édit de Gustave III ; 1833, nomination de Mgr Studach ; 1860-72, premier statut légal des catholiques suédois, seule la troisième est à retenir sur le plan national ; seules en effet les dispositions qu'elle promulgue ont donné existence légale au catholicisme suédois. On déduira de ce fait cette conclusion importante : le catholicisme suédois n'a pas d'ancienneté plus grande que la durée d'une vie d'homme. Que l'on songe alors aux conditions spéciales de la Réforme et de ses conséquences en ce pays, à la mentalité dominante qui en a résulté, que l'on songe à la faiblesse des moyens mis en œuvre pour favoriser le développement de l'Eglise, et l'on comprendra quelle peut être aujourd'hui en Suède la structure de l'Eglise et quels traits principaux marquent ses fidèles.

En général l'origine catholique de nos fidèles suédois remonte soit à la conversion d'un des parents ou grands-parents, soit, plus fréquemment, à l'origine étrangère de l'un ou de l'autre. Ce dernier point est peut-être l'un des plus irritants, puisqu'il tend à rappeler sans cesse que, comme le prétend l'opinion suédoise, le catholicisme est une forme étrangère du christianisme, impropre aux Suédois eux-mêmes. Ce principe est évidemment faux, et il est de notre devoir de le combattre absolument. Mais le fait de l'origine étrangère de nos catholiques est malheureusement trop évident pour pouvoir être nié.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de se plaindre d'une telle origine au plan proprement spirituel. Beaucoup de ces étrangers apportent, de leurs pays de vieille tradition catholique, une profondeur de vie religieuse que des convertis venus de l'incroyance n'atteignent souvent qu'avec peine.

(5) L'exercice de certaines professions, comme celle d'instituteur (dans les folkskolor) reste, par exemple, interdite aux catholiques. Le projet de loi déposé envisage, entre autres, la suppression de l'interdiction des couvents et la faculté pour les catholiques d'être ministres du gouvernement.

Cette qualité peut se transmettre aux enfants dans une certaine mesure. On la retrouve même souvent, sous forme de dispositions naturelles, chez ceux d'entre eux qui, ayant été élevés hors de l'Eglise, viennent à lui demander plus tard leur admission. La fidélité religieuse de ces enfants nés de parents catholiques reste cependant très aléatoire vu les conditions de milieu dans lesquelles ils se trouvent plongés. On a pu calculer, chiffres en mains, que, si les promesses faites au moment du mariage avaient été tenues, et si les enfants élevés ainsi dans le catholicisme avaient persévéré, le nombre de nos fidèles serait aujourd'hui de 25.000.

Or il est actuellement, nous l'avons dit, de 4.800 environ (6). Il est vrai que, pour avoir une idée exacte du nombre total des éléments actifs sur lesquels l'Eglise peut compter, il faut ajouter le chiffre des 5.300 étrangers déclarés comme résidant en Suède. En gros c'est donc sur un chiffre de 10 à 11.000 fidèles pratiquants et stables que le Vicariat peut compter pour faire souche dans le pays (les non-pratiquants, ayant toute facilité pour disparaître, ne figurent qu'en minorité dans ce nombre).

Le problème des réfugiés.

Autour de cette masse à peu près stable de fidèles, a surgi, depuis la guerre, une foule de réfugiés affluant par vagues de tous les pays atteints par la guerre, ou actuellement soumis au communisme. Le nombre de ces fugitifs s'est élevé en certaines périodes à plusieurs centaines par semaine (qui tous évidemment ne sont pas restés en Suède), et actuellement encore le flot ne semble pas tarir. Parmi ces réfugiés beaucoup sont catholiques. Ils arrivent dénués de tout, et l'isolement dans lequel leur langue les enferme rend difficile toute prise de contact avec eux. Cependant, grâce à l'envoi de quelques prêtres de leur pays, le nombre de ces réfugiés reconnus et secourus s'élève à l'heure actuelle à environ 4 à 5.000. Combien de ces brebis égarées restent encore inconnues ? On se demande au Vicariat si, sur les 60.000 travailleurs étrangers (Scandinaves non compris) que compte en tout la Suède, un tiers environ ne serait pas catholique. Ce seraient donc non plus 5.000 mais 20.000 réfugiés catholiques qui se trouveraient à l'heure actuelle privés de tout secours religieux, et noyés dans une atmosphère d'indifférence religieuse plus nocive qu'une hostilité déclarée.

On comprend facilement qu'un tel apport, loin d'accroître l'importance de l'Eglise dans le pays, ne fait que susciter un besoin nouveau,

(6) Ce chiffre est celui du recensement de nos paroisses. Il correspond à peu près aux chiffres de la statistique officielle suédoise (4.895 pour 4.818). On peut donc lui accorder une certaine confiance ainsi qu'à ceux qui le suivent, malgré les conditions difficiles dans lesquelles ces renseignements ont pu être obtenus.

particulièrement difficile à satisfaire. Que demandent d'ailleurs ces réfugiés ? La plupart ne considèrent la Suède que comme une terre d'asile provisoire, qu'ils cherchent à fuir pour quelque refuge plus sûr contre le communisme. Le souci du Vicariat a été de procurer à tous ces abandonnés des prêtres parlant leur langue et des chapelles proches de leurs lieux de travail. Ce nouveau besoin a poussé au développement du réseau des lieux de culte que l'on s'efforçait déjà d'accroître avec persévérance depuis de nombreuses années.

Le clergé.

De telles créations sont en dépendance du nombre de prêtres dont on peut disposer. Sur ce point malheureusement, malgré tous les efforts déployés, le déficit reste grand par rapport aux besoins. Le clergé du Vicariat compte à l'heure actuelle 43 prêtres (dont une dizaine sont consacrés aux réfugiés) ; une vingtaine d'entre eux sont des religieux : Jésuites de la Province d'Allemagne du Nord qui desservent entre autres la paroisse Sainte-Eugénie de Stockholm et la chapelle d'Uppsala ; Dominicains de la Province de Paris qui desservent une paroisse à Stockholm et tiennent un petit internat de garçons à Lund ; enfin Salésiens et Rédemptoristes autrichiens, ces derniers en instance de départ.

La plupart de ces prêtres sont étrangers : allemands, hollandais, français. Les prêtres consacrés aux réfugiés sont polonais, lettons, italiens, hongrois. Le recrutement des prêtres suédois reste très faible. On n'en compte que 6 à l'heure actuelle, dont 4 en service effectif ; 2 séminaristes seulement sont en ce moment en cours d'études. C'est évidemment très insuffisant.

Religieuses.

Un certain nombre de congrégations de sœurs ont des œuvres en Suède. Les plus nombreuses sont les religieuses franciscaines de la congrégation de Sainte Elisabeth de Breslau, qui tiennent des hôpitaux à Stockholm, Malmö et Gävle, des maisons de retraite et des œuvres de malades à Stockholm, Norrköping et Göteborg (76 sœurs au total). A côté d'elles les sœurs enseignantes de N.-D. de Munich, de Saint Joseph de Chambéry (7), de Sainte Marie de Pleszew ont des écoles paroissiales à Stockholm, Göteborg, Hälsingborg. Deux petites communautés de sœurs brigittines s'efforcent de réaliser leur idéal de vie contemplative à Vadstena et à Djursholm (Stockholm), tout en desservant des maisons de retraite de dames. Les Dominicaines de Pen-

(7) Les sœurs de S. Joseph de Chambéry tiennent à Stockholm une « Ecole Française » qui reçoit et instruit environ quatre cents jeunes filles suédoises. Cette école n'est pas à citer cependant comme école proprement catholique, puisqu'elle est placée depuis 1931 sous le contrôle du gouvernement suédois.

sier (Suisse) dirigent un foyer de jeunes filles à Stockholm; celles de la Congrégation des Tourelles de Montpellier cherchent depuis 1948 à s'établir à Lund, en aidant au travail de l'internat de garçons. Au total le Vicariat comptait au 1er Mai 1949 le chiffre de 139 sœurs.

Répartition territoriale.

Le Vicariat lui-même est divisé en 11 paroisses qui se partagent environ la moitié Sud de la Suède. L'autre moitié, qui appartient théoriquement à la paroisse de Sörforsa (Hudiksvall), est en fait pour l'instant peu travaillée. Indépendamment de leur étendue territoriale, les paroisses sont d'importance très inégale. Certaines ont une vie très ralentie. La paroisse susdite de Sörforsa par exemple n'a pas eu un seul baptême depuis 10 ans et n'a pas compté plus de dix-sept confessions pascales en 1947. Tout autre est évidemment la vie dans les grands centres. Stockholm avec ses trois paroisses compte 5.000 fidèles environ, Göteborg un millier, Malmö dix-sept cents. A elles seules les trois premières viles de Suède groupent donc 70 % environ des fidèles. Quant au service des petites paroisses, à côté du lieu de résidence où existe une église, les offices sont célébrés, plus ou moins régulièrement, dans les villes de moindre importance du territoire, en des chapelles permanentes ou en de simples locaux loués.

Quand le nombre de fidèles augmente en un point, le Vicariat y crée une chapelle fixe et y envoie résider un prêtre. C'est ainsi que l'on compte aujourd'hui une dizaine de ces lieux de culte avec prêtre résident.

L'avantage de telles créations est évident. La présence d'une église et d'un prêtre à demeure est une nécessité pour qu'une vie catholique authentique puisse s'établir en un lieu. Pratiquement en effet, partout où de telles créations ont été réalisées, un embryon de paroisse s'est rapidement créé en quelques années, et cela sans détriment pour les autres centres existants. La multiplication de tels lieux de culte est donc en soi souhaitable.

Il n'en faut pas moins se dissimuler que de telles créations paraissent difficilement viables à la longue dans l'état des moyens dont nous disposons. Que l'on imagine en effet la vie de ces prêtres résidant en ces petites villes de province; que l'on pense à leur isolement effrayant, ainsi que leur dénuement, les subsides du Vicariat étant forcément très restreints. Alors qu'en Norvège on a réussi (8) à créer de semblables centres de vie catholique, grâce aux nombreuses fondations

(8) La Norvège se trouve de ce fait dans une situation exceptionnelle, puisqu'elle compte environ 500 sœurs pour un nombre de catholiques qui ne dépasse pas 3 à 4000. Le résultat d'un tel effort est difficile à percevoir immédiatement mais il est certainement très grand puisque, calcule-t-on, plus de 100.000 Norvégiens sont ainsi mis chaque année en contact avec un milieu catholique.

d'hôpitaux tenus par des sœurs, chez qui le prêtre peut trouver un appui matériel et moral, ici en Suède où toute ville a possédé de bonne heure un hôpital, la même solution n'a pas été possible. On se demande alors à quelle solution l'on pourrait recourir pour remédier à cet isolement, qui est néfaste à la stabilité personnelle des prêtres autant qu'à leur apostolat. Comment songer jamais à créer quoi que ce soit dans le Nord, dans les conditions actuelles ? Faudra-t-il confier ce soin à des communautés missionnaires travaillant en équipe, comme cela a été le cas pour le Finmark norvégien, ou faudra-t-il demander plutôt ce soutien nécessaire à l'une de ces communautés modernes de laïcs, dont la formule se cherche à l'heure actuelle un peu partout ? C'est là assurément un des problèmes de l'heure, auquel on doit réfléchir dans tous les milieux où l'on s'intéresse aux problèmes missionnaires.

Vie ecclésiale.

Tel étant le cadre extérieur de l'Eglise, envisageons maintenant sa vie profonde, et tout d'abord essayons de définir ce qui caractérise au mieux nos catholiques suédois. A notre avis, c'est la variété, la dispersion avec tout ce que celle-ci comporte, et enfin l'absence relative de tradition profonde.

Nous disons grande variété d'origine d'abord. Nous avons déjà relevé ce trait caractéristique ; l'on conçoit facilement quelle diversité de sensibilité religieuse en résulte parmi les fidèles. Mais, à côté de ce premier facteur d'hétérogénéité, il faut en noter un autre qui tient à une diversité équivalente d'origine sociale. Les conversions nous viennent de tous les milieux, et l'on peut dire que, si la première impression pour un catholique vivant en Suède est de ressentir avec peine la condition humiliée de son Eglise, la seconde est assurément de constater avec joie que l'Eglise compte des amis et des membres dans tous les milieux.

Seulement, et c'est là la seconde caractéristique, tous ces fidèles sont noyés dans la grande masse. Si l'on n'a pas le souci de leur procurer des contacts, ils n'en ont par eux-mêmes à peu près aucuns, en dehors du coudoiement à l'Eglise le dimanche. On est souvent surpris de constater combien, la froideur nordique aidant, des membres actifs d'une même œuvre continuent à s'ignorer après des années de travail commun. Chacun a sa propre existence, ses propres amis, ses propres relations d'affaire et de famille. Il n'existe pas, ou rarement, de véritables milieux catholiques en dehors de nos salles d'œuvres. C'est là, on le conçoit facilement, un très lourd handicap en vue de l'établissement d'une vie réellement chrétienne chez nos fidèles. Pratiquement on a déjà réalisé une œuvre importante quand on a réussi à mettre quelques-uns d'entre eux en contact et à leur fournir par là l'occasion de s'unir par des liens réels. On lutte ainsi efficacement

contre la tendance instinctive au repliement, qui est le résultat fatal d'un tel isolement.

Observons enfin, c'est notre troisième remarque, combien la culture chrétienne de nos catholiques en moyenne reste faible. Nous disons culture et non fidélité, car celle-ci est souvent aussi grande que le niveau de vie spirituelle reste proportionnellement bas. Un tel fait résulte évidemment de la pénurie des moyens dont on peut disposer pour chacun : catéchismes de l'adolescence souvent difficiles à assurer, livres, journaux, conférences, œuvres de sanctification des adultes, etc. Il en résulte fatalement que la vie religieuse des meilleurs se restreint trop souvent à une réception aussi régulière que possible des sacrements, à une fréquentation également assidue de la messe dominicale (en un pays où cependant les familles partent régulièrement pour quelque campagne isolée pendant trois mois de l'année), à une défense courageuse de leur foi enfin contre l'hostilité fréquente de leur milieu d'existence. On peut dire que, sauf grâce spéciale, parviennent seuls à un niveau élevé de vie spirituelle ceux que leur culture ou leurs moyens rendent aptes à prendre contact avec la pensée et la vie des pays catholiques étrangers. L'Evangile qui dans son principe est destiné aux pauvres reste-t-il donc ici l'apanage de la classe cultivée ?

Moyens d'action catholique.

Cette dernière remarque n'est évidemment que la constatation d'un fait inéluctable, car il est bien certain que l'on n'a jamais manqué ici de faire tout ce que l'on a pu pour atteindre la masse et se mettre à sa portée. Le Vicariat dispose pour les familles d'une petite feuille bi-mensuelle « Hemmet och Helgedomen ». Il rédige et diffuse parmi les réfugiés un bulletin stencylé en leur langue. Il dispose par ailleurs d'une revue trimestrielle interscandinave, « Credo », de bonne présentation et de bonne tenue littéraire, mais qui dispose malheureusement d'un trop petit nombre d'abonnés pour compter sérieusement dans l'opinion intellectuelle du pays. Les maisons d'Uppsala et de Lund, que nous avons nommées en passant, forment en quelque sorte des foyers embryonnaires de culture intellectuelle catholique, capables de faire rayonner la pensée de l'Eglise dans le monde universitaire et parmi nos étudiants. Le nombre de ces derniers est malheureusement trop restreint pour nous permettre de constituer des groupes spécialisés, analogues aux groupes universitaires des pays catholiques. L'association qui leur est offerte, « Academicum Catholicum Sueciae », est ouverte en fait à tous ceux qui possèdent le baccalauréat (studentexamen) ou ses équivalences, quel que soit leur âge ou leur situation présente. Cette association, qui compte 120 membres environ dans tout le pays, a son groupe le plus important à Stockholm (90 membres), et trois dans les autres villes universitaires (Upp-

sala, Lund et Göteborg). Par les conférences et les cercles d'études qu'elle organise, par les voyages à l'étranger ou les visites qu'elle en reçoit, par ses congrès interscandinaves enfin, l'organisation participe largement à l'heure actuelle, on peut le dire, au mouvement des idées et aux discussions théologiques qui animent les grands centres intellectuels de la chrétienté.

II. L'ŒUVRE D'EXPANSION DE L'EGLISE

L'expression qui vient naturellement sous la plume pour désigner l'action de l'Église cherchant à propager son message parmi ceux qui ne l'ont pas encore reçu est évidemment celle d'« effort missionnaire ». Quoique le terme ne se réduise nullement à l'évangélisation des païens (9), quoique le nom de mission se donne couramment, tant du côté catholique que du côté protestant, pour désigner l'évangélisation intérieure des pays chrétiens, il choque cependant nos frères protestants suédois; il est certainement préférable de ne pas l'employer. Nous parlerons donc seulement de l'œuvre d'expansion de l'Église; nous en examinerons sommairement les conditions et les résultats.

A cet égard, on attend évidemment d'abord un fait précis qui parle mieux que tous les commentaires, c'est le chiffre des conversions. Or sur ce point il faut avouer tout de suite une déception. Le chiffre annuel des conversions que nous enregistrons n'atteint que rarement la cinquantaine; c'est évidemment fort peu. Compte tenu des abandons parmi la jeunesse (dont nous parlions plus haut), on peut dire que ce chiffre n'équilibrerait même pas les pertes, si l'afflux des étrangers ne venait maintenir et accroître le nombre des fidèles.

Qu'un tel résultat doive être qualifié d'insuccès manifeste, c'est ce que tout observateur loyal ne pourra manquer de reconnaître; il s'en étonnera d'autant plus qu'il aura plus conscience de la valeur spirituelle de la vie catholique, et de l'attrait que celle-ci exerce réellement sur une élite assez large du pays.

Si l'on observe cependant ce qui se passe dans les Vicariats voisins, comme celui de Norvège, où les œuvres catholiques ont incontestablement plus de développement et de stabilité, et que l'on s'aperçoit que le nombre des conversions n'y est pas plus élevé, on en viendra à penser que l'insuccès relatif de l'expansion catholique *n'est pas un fait suédois,* imputable aux conditions propres du pays ou aux hommes qui sont consacrés à cette œuvre, mais qu'il doit résulter de causes plus profondes qu'il importe de découvrir. Nous ne pouvons songer à entreprendre ici l'étude complète de ces causes. Bornons-nous

(9) Cfr Dewailly, *Qu'est-ce qu'une mission ?,* dans le *Bulletin des Missions,* t. XXI, n^{os} 1-2, 1er et 2^{e} trim. 1947, p. 1-19 et *Vie Spirituelle,* n° 326, févr. 1948, p. 132-154.

simplement à indiquer ici et à commenter quelques-unes des raisons invoquées pour expliquer cet insuccès relatif de notre apostolat.

On invoque avec raison d'abord la faiblesse des moyens que l'Eglise peut consacrer à cette œuvre d'expansion. Le clergé, peu nombreux, du Vicariat est tout entier absorbé par ses tâches pastorales; celles-ci sont d'autant plus accablantes que les fidèles sont plus dispersés et le Vicariat plus isolé. Les catéchismes d'enfants, par exemple, doivent se répéter par petits groupes en un grand nombre d'endroits différents, et, malgré l'aide très active des sœurs, cette charge reste très absorbante pour les prêtres qui s'y emploient. Que l'on considère également qu'en ce pays où la multitude des divorces est un obstacle fréquent aux admissions dans l'Eglise, le clergé, déjà fort occupé, doit encore supporter la charge d'une Officialité chargée d'examiner les nombreux cas qui se présentent et d'entendre en appel les causes jugées dans les Vicariats voisins (10).

Pour la présentation apologétique intelligente de la foi catholique il faudrait des hommes qualifiés, parfaitement au courant des conditions religieuses du pays et, sur ce point, des prêtres suédois venant du protestantisme seraient tout spécialement indiqués. Leur faible nombre au sein du clergé actuel suffit à expliquer pourquoi l'effort apologétique d'expansion occupe en fait encore si peu de place dans l'activité présente du Vicariat. Il ne faut pas oublier toutefois de mentionner à cet égard plusieurs instructions annuelles tenues dans diverses églises ou les conférences publiques destinées aux catholiques, desquelles se dégage aussi pour les autres une valeur apologétique indéniable.

On invoque, comme autre raison d'insuccès, l'état de l'opinion du pays; l'on a vu à quel point les conditions historiques de la Réforme et de ses suites continuent à marquer la mentalité suédoise. Jusque tout récemment encore, le simple mot de « propagande catholique » suffisait à soulever l'opinion contre l'Eglise et ses représentants en Suède. Le souvenir odieux de certaines campagnes de presse doit inciter les catholiques à une juste prudence.

Ces différentes raisons sont parfaitement valables. Il nous semble qu'il faut cependant leur en ajouter une autre que l'on pourrait intituler la *contre-propagande anti-catholique*. Celle-ci se poursuit d'une manière constante dans le pays, sans que ses auteurs soient pour cela foncièrement hostiles à l'Eglise; l'Eglise est, au contraire, dans l'en-

(10) Ce problème important soulève des questions de principe qu'il faut souligner au passage. Beaucoup de prêtres travaillant en pays protestant, en Scandinavie ou ailleurs, demandent que la question des mariages contractés au sein du protestantisme soit étudiée avec une attention particulière par les canonistes compétents. On ne peut, semble-t-il, juger de certains cas douteux selon la mentalité et les principes régnant dans les régions catholiques, quand il s'agit d'un pays où le divorce est aujourd'hui pratiquement entré dans les mœurs. En fait les divorces prononcés antérieurement dans le protestantisme retardent et souvent empêchent définitivement un grand nombre de conversions.

semble, jugée assez favorablement à certains égards. On suit avec un intérêt sympathique, dans une partie de la presse, les efforts faits par les catholiques dans tous les domaines, et l'attitude énergique du Vatican à l'égard du communisme lui attire souvent des éloges. Il ne se passe pas de semaine, cependant, sans que la presse ne contienne quelque article qui évoque, sur un ton ironique ou virulent, quelque usage ou institution catholique. C'est là, il faut le dire, un aspect très douloureux de la situation. Car, malgré les rectifications nécessaires, nous ne pouvons souvent nous empêcher de constater nous-même que les reproches exprimés sont au moins partiellement fondés. « Missionnaires » pour la Suède, selon l'expression dont on nous qualifie à l'étranger, nous avons parfois l'impression que ce n'est pas à Stockholm que l'on peut travailler le plus efficacement pour les Suédois, mais à Buenos Aires, à Bogota, à Madrid et même à Rome. La chrétienté est un vaste ensemble, où la faute de l'un retombe sur tous. L'on ne doit pas oublier que le Suédois est un oiseau migrateur qui, chaque année, à la belle saison, s'échappe de son nid lointain du Nord pour courir le monde en visiteur timide et discret qu'il est par nature, pour rentrer ensuite au pays conter ses impressions bonnes ou mauvaises et faire part éventuellement de ses indignations. Or il est des spectacles en nos pays latins catholiques, qui ne sont pas faits pour édifier le culte de la dignité religieuse et le respect de la personne humaine, qui marque si profondément la mentalité religieuse scandinave.

On comprend qu'il y a sous ce rapport une tâche immense à réaliser pour l'apostolat catholique; mais on conçoit aussi que cette tâche dépasse largement les possibilités des apôtres de nos petits Vicariats scandinaves.

III. L'ŒUVRE OECUMENIQUE

A côté de ces deux aspects du ministère que nous venons d'envisager (formation catholique et expansion de l'Eglise), quelle place occupe en Suède l'œuvre oecuménique proprement dite ? Il serait exagéré de prétendre qu'elle se présente ici à l'heure actuelle comme une réalité effective. Non certes que rien ne soit fait dans cet ordre d'idées. Tout au contraire. Il est arrivé assez souvent à des prêtres du Vicariat de répondre à des invitations de pasteurs luthériens et de leur présenter des exposés de la doctrine catholique. Ceux-ci furent toujours reçus avec estime et respect. L'action du groupe scanien du Dr. Rosendal tend du reste à se faire chaque jour plus organique. Depuis plusieurs années ce pasteur tient, en sa cure d'Osby, des congrès durant plusieurs jours, où il invite des représentants des différentes confessions en vue de discuter des problèmes liturgiques et théologiques; des prêtres du Vicariat participent régulièrement à ces travaux.

Il est même question en ces derniers temps d'organiser un comité permanent de théologiens des deux parties, travaillant, dans les différentes branches, les questions qui séparent actuellement catholiques et protestants suédois. Le travail, en cet ordre d'idées, est donc en train de passer du stade embryonnaire au plan des réalisations.

Mais pour pouvoir considérer une telle tâche comme une réalité effective, il faudrait que, d'un côté comme de l'autre, on soit à même de lui consacrer les hommes et les ressources qu'il demande. Or, un travail semblable suppose du côté catholique des études approfondies et par conséquent des hommes spécialement consacrés à cette œuvre. Jusqu'à présent les disponibilités du Vicariat, tant en hommes qu'en ressources financières, ne permettent pas de semblables spécialisations. D'autre part, du côté protestant, le mouvement Rosendal ne représente qu'un mouvement privé. Il groupe sans doute des pasteurs zélés et des théologiens de valeur, mais, pour qu'il y ait possibilité d'atteindre le protestantisme suédois comme tel, il faudrait d'autres contacts et d'autres travaux. Sans parler des relations officielles avec les évêques luthériens qui nous font encore défaut, il faut bien constater que certains milieux « haute église » évitent ces contacts privés plutôt qu'ils ne les recherchent. Considérés déjà dans leur propre Eglise comme « teintés de catholicisme », beaucoup de ces pasteurs se soucient peu d'établir des contacts réguliers avec des prêtres catholiques résidant en Suède. Ils font une différence très nette entre les prêtres résidant à l'étranger qu'ils reçoivent et invitent volontiers, et les prêtres du Vicariat de Suède envers lesquels ils évitent de s'engager.

On comprend d'ailleurs fort bien leur position en l'état actuel des relations. Mais c'est sur ce point qu'il y a lieu de souhaiter une évolution. Il faut, nous semble-t-il, que l'on se rende compte dans le protestantisme, tout autant d'ailleurs que parmi nous catholiques, que l'heure des anathèmes entre chrétiens est passée. La division entre nous est, hélas, un fait patent depuis quatre siècles, et rien ne nous permet de supposer que cette situation puisse finir du jour au lendemain. Pour réaliser cependant le vœu d'unité du Christ, nous devons faire tous nos efforts pour nous comprendre et nous estimer. Nous avons donc certainement tout avantage à entretenir avec les protestants suédois des relations suivies. Comme nous l'avons dit, nous ne pouvons pas, sous peine de nous renier nous-mêmes, renoncer à accueillir parmi nous ceux de nos frères protestants qui nous demandent de leur ouvrir nos portes. Mais il faut par contre que les autres comprennent bien que nous n'avons pas l'intention de les convertir s'ils ne le désirent pas. Nous voulons les connaître pour retrouver en eux une attitude religieuse authentique, même si celle-ci est différente de la nôtre, et pour juger de notre position par contraste. De cette confrontation ne peut sortir que bienfaits, pour eux et pour

nous, si nous visons à être les uns et les autres d'authentiques théologiens, c'est-à-dire des disciples intégralement fidèles au message du Christ.

Conclusion

Au terme de cette étude, essayons de résumer l'impression d'ensemble qui se dégage du tableau que nous avons tracé.

Le visiteur qui aborde la Suède et n'y fait qu'un court séjour emportera peut-être de son voyage l'impression d'un pays matériellement trop heureux et qui se noie peu à peu dans un matérialisme athée. C'est un aspect des choses, et il n'est pas irréel. Mais un observateur qui aura eu le loisir d'observer plus attentivement le monde où il vit reconnaîtra vite que cette vue n'est que superficiellement exacte. Il n'est pas vrai que le Suédois soit un homme sans aspirations religieuses. Ici comme partout ce n'est pas la grande masse qui compte, encore qu'il faille tout faire pour l'atteindre et susciter en elle les besoins spirituels qui lui manquent; ce qui compte et doit donner la note, c'est le « petit reste », le « petit troupeau » des croyants.

Une grande Eglise (11) aux fortes traditions, un cadre imposant qui occupe encore une large place dans la vie suédoise, tel est en Suède le fait fondamental. Que cette Eglise se laisse trop souvent gangréner par la routine, que certains de ses pasteurs oublient parfois leur vocation de prêtres et se laissent traiter en fonctionnaires d'une administration d'Etat, c'est ce dont beaucoup ici se rendent compte, qui secouent par des attaques virulentes ce qu'ils appellent bien irrespectueusement un « cirque épiscopal » (12). D'où qu'elles proviennent cependant, de telles attaques soulignent, à n'en pas douter, un intérêt religieux qui apparaît comme un phénomène de vitalité, plutôt que comme un signe d'agonie. Il nous semble que, loin de s'en formaliser et de se raidir, les membres de l'Eglise suédoise auraient grand intérêt à prendre de telles attaques au sérieux pour s'adapter et se réformer sans cesse, comme cela doit être le cas pour tout chrétien et pour tout prêtre.

En face de ce vaste corps officiel, l'Eglise catholique fait figure bien humble, avec ses quelques milliers de fidèles et ses quelque quarante prêtres. Si petite qu'elle soit cependant, si modeste en ses prétentions, elle est présente. Nous avons essayé de montrer quelle tâche immense elle peut avoir à remplir. Que l'on comprenne bien cependant, à l'étranger où l'on nous lira, que cette tâche elle ne pourra pas

(11) Le sens de l'Eglise est en effet l'un des traits caractéristiques du protestantisme suédois. Un dicton courant en Scandinavie résume ainsi les conceptions particulières aux trois pays nordiques. On dit : « l'Eglise Suédoise » (Svenska Kyrkan), les « paroisses danoises » et les « Chrétiens norvégiens ».

(12) Cfr le livre de Hedenius, *Tro och Vetande*, actuellement très lu et discuté dans toute la Scandinavie.

la remplir avec succès sans l'aide de l'extérieur. L'Eglise de Suède a besoin d'hommes avant tout, mais aussi de ressources financières. Elle a besoin d'hommes parce que, plus elle voudra travailler en profondeur, plus elle aura besoin de spécialistes, et par conséquent d'hommes de valeur qui se consacrent à de longues études sans rendement immédiat; elle a besoin aussi de ressources financières parce qu'il faudra faire vivre ces travailleurs sans les laisser à la charge de leurs frères ([13]).

Nous souhaitons que notre étude soit comprise et lue comme un appel à tous les dévouements, en vue d'une recherche en commun des voies qui peuvent ramener à l'unité tous les chrétiens du monde scandinave dans l'unique Eglise du Christ.

Stockholm, Pentecôte, 1950.

Fr. Louis F. DELTOMBE, O.P.

---

(13) Nous aurions scrupule de transformer cette étude en un appel de fonds. Il est bon cependant que l'on sache dans quelles conditions travaillent nos œuvres suédoises. La Suède a joui au lendemain de la guerre d'une réputation de prospérité qu'il serait bien irréel d'appliquer sans discernement à nos œuvres catholiques. Que l'on considère par exemple que des maisons fondées par certains ordres religieux sont établies dans des locaux hypothéqués à plus de 90 % (suivant le système suédois courant) et que, pour soutenir leurs œuvres, les religieux en question ne reçoivent, vu les circonstances, aucun subside régulier, ni de leur ordre, ni du Vicariat Apostolique.

ACTES DU SAINT-SIEGE

S. CONGREGATION DU CONCILE

Interdiction faite aux clercs et religieux d'exercer le négoce et le commerce. — (Décret du 22 mars 1950. — *A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 330).

Pluribus ex documentis constat, in Ecclesia quovis tempore clericis in sortem Domini vocatis saecularia negotia, negotiationem praecipue et mercaturam, gravibus sub poenis et censuris prohibita fuisse.

Siquidem ipse Apostolus in II[a] epistola ad Timotheum (cap. II, 4) iam monuit : « Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ». Nil mirum proinde si Tridentina Synodus (Sess. XXII, cap. I, de reform.), de his agens criminibus decernere non dubitaverit : « ut quae alias a Summis Pontificibus et a sacris Conciliis de clericorum... saecularibus negotiis fugiendis copiose ac salubriter sancita fuerunt, eadem in posterum iisdem poenis vel maioribus, arbitrio Ordinarii imponendis, observentur... ».

His itaque omnino inhaerens Codex iuris canonici, ad rem quod attinet, canone 142 statuit : « Prohibentur clerici per se vel per alios negotiationem aut mercaturam exercere sive in propriam sive in aliorum utilitatem ». Haec autem prohibitio afficit etiam religiosos ad normam canonis 592. Quin imo idem Codex hoc praescriptum canone 2380 peculiaribus etiam sanctionibus munivit, addens : « Clerici vel religiosi mercaturam vel negotiationem per se vel per alios exercentes contra praescriptum canonis 142 congruis poenis pro gravitate culpae ab Ordinario coerceantur ».

Quo firmior et magis uniformis ecclesiastica disciplina hac de re habeatur atque abusus praecaveantur, Sanctissimus Dominus Noster Pius Pp. XII statuere dignatus est ut Clerici et Religiosi omnes ritus latini de quibus in canonibus 487-681, ne exceptis quidem recentium Institutorum saecularium sodalibus, per se vel per alios, mercaturam seu negotiationem cuiusvis generis, etiam argentariam, exercentes, sive in propriam sive in aliorum utilitatem, contra praescriptum can. 142, utpote huius criminis rei, excommunicationem latae sententiae Apostolicae Sedi speciali modo reservatam incurrant et, si casus ferat, degradationis quoque poena plectantur.

Superiores vero qui eadem delicta, pro munere suo ac facultate, non impediverint, destituendi sunt ab officio et inhabiles declarandi ad quodlibet regiminis et administrationis munus.

Pro omnibus denique, quorum dolo vel culpae patrata facinora tribuenda sint, firma semper manet obligatio reparandi damna illata.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

COMMENTAIRE

Nous ne nous arrêterons pas aux premières phrases de ce décret : on sait assez pourquoi l'Eglise interdit le commerce à ses clercs et religieux, comment au cours des siècles, par leurs Décrétales et Constitutions Apostoliques, les Papes ont précisé avec une certaine rigueur cette interdiction. Après avoir rappelé saint Paul et les affirmations du Concile de Trente, les canons 142 et 592, le décret définit d'une manière beaucoup plus précise que le canon 2380 les peines qui frappent, à partir du 1[er] août 1950 (c. 9), tout délinquant coupable d'avoir violé le canon 142.

Il faut en premier lieu déterminer exactement le *sujet* de ces peines : les

clercs (c. 142), les religieux et religieuses proprement dits, qui à raison du c. 592 sont soumis aux obligations des clercs, les membres des sociétés de vie commune, puisqu'en vertu du c. 679 § 1, que les sociétés soient cléricales ou non, ces mêmes obligations s'imposent à eux. Le décret spécifie ensuite expressément que les membres des Instituts séculiers tombent également sous cette loi nouvelle. Il eût été permis pour le moins d'en douter, car les membres de ces Instituts ne sont pas religieux et l'on doit tenir que « les obligations des clercs (cc. 124-142) s'imposent aux clercs-membres des Instituts, non en tant que membres, mais en tant que clercs. Ces obligations n'atteignent pas du tout les membres laïques, même s'ils sont membres d'Instituts de clercs » (1). Cette règle générale se comprend à la lumière du Motu proprio sur les Instituts séculiers *Primo feliciter* du 12 mars 1948, n. 2 (2) : « La perfection doit être réalisée et professée dans le siècle; en conséquence il faut l'adapter à la vie séculière dans toutes les choses licites et compatibles avec les obligations et les œuvres de cette même perfection... L'apostolat des Instituts séculiers doit être fidèlement exercé non seulement dans le siècle, mais aussi pour ainsi dire par le moyen du siècle, et par conséquent par des professions, des activités... répondant à cette condition séculière ». Le commerce n'étant pas de soi une activité illicite, on ne pouvait urger ici une interdiction. Le décret actuel décide le contraire en conformité avec le n. 2 du § I de l'art. II de la Constitution *Provida Mater Ecclesia* (3) : la législation qui régit les religions ne s'applique pas de soi aux Instituts, mais une prescription particulière peut être légitimement adaptée et appliquée.

Le décret ne nous semble toutefois viser que les membres proprement dits des Instituts séculiers, d'une section interne ou externe par contre, tels que les définissent les §§ 2 et 3 de l'art. III de *Provida Mater*. En effet, si la loi actuelle doit être appliquée, et c'est le sens de la formule générale « congrua congruis referendo », cette même formule demande une application adaptée à la nature des Instituts. Or, seuls les membres au sens strict entendent professer pleinement l'état de perfection et se lier à l'Institut de telle sorte qu'« en droit commun existe une différence juridique substantielle » (4) entre les membres au sens propre et les membres au sens large. C'est pourquoi le règlement de la situation juridique de ces derniers est laissé entièrement aux déterminations des Constitutions particulières.

La définition du sujet aussi clairement établie ne crée aucune difficulté sur le plan des principes. En sera-t-il de même au plan de l'application pratique dans le cas des membres des Instituts séculiers ? Un certain nombre d'entre eux en effet, au moins dans des Instituts en cours d'approbation, exercent actuellement la profession de commerçant, soit isolément, soit comme associés avec d'autres membres de leur Institut ou des tiers. Leur faudra-t-il abandonner ce moyen non pas seulement de s'assurer des fonds pour vivre ou pour agir dans le monde, mais de poursuivre par le moyen de ce commerce une action apostolique indéniable, comme dans le cas de librairie par exemple ? On peut croire que non, car la même question se posait déjà pour des membres de Sociétés de vie commune. La solution est simple : ils ne peuvent se livrer au commerce « à moins que les Constitutions approuvées ne le permettent » (5). Dans le cas des Instituts séculiers l'octroi d'indults généraux ou particuliers, l'insertion d'une détermination formelle dans des Constitutions approuvées par le Saint-Siège devraient supprimer toute difficulté. Il n'en reste pas moins que les mesures que la S. Congrégation des religieux ne manquera pas de pren-

(1) Cfr Larraona, *Commentarium pro religiosis*, fasc. V, 1949, p. 336.
(2) Cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 1079.
(3) Cfr *N.R.Th.*, 1947, p. 423.
(4) Cfr Larraona, *o.c.*, p. 194.
(5) Cfr Rothoff, *Le droit des sociétés sans vœux*, 1949, p. 183.

dre à l'occasion des cas qui lui seront soumis, ou d'une manière plus générale peut-être, nous éclaireront heureusement sur la solution pratique.

Notons enfin que le décret ne vise que les clercs, religieux et assimilés sur ce point, de rite latin. Quant à la question de l'auteur du délit, nous verrons plus loin dans quelle mesure les supérieurs peuvent être tenus pour coupables et responsables.

La *nature* du délit, — qualifié ici de « crimen », ce qui ne modifie en rien la question —, est à définir selon l'interprétation commune du c. 142. On sait que ce qui est interdit aux clercs, c'est d'exercer un vrai commerce ou négoce, par eux-mêmes ou par d'autres, fût-ce pour l'utilité d'autres personnes, à moins que, suivant certaines déterminations des Constitutions pontificales, ne s'impose une nécessité ou obligation particulière, par exemple celle de pourvoir à une situation matérielle grave et actuelle, personnelle ou frappant des proches, dont le clerc doit assurer la subsistance. Les Ordinaires peuvent juger de la gravité de ces derniers cas et sanctionner ainsi les causes d'excuse, mais les dispenses devant régler des situations durables ne peuvent émaner que du Saint-Siège.

Quoi qu'il en soit de l'opinion de certains auteurs estimant que la défense a un caractère absolu et qu'en conséquence un seul acte de commerce important est déjà interdit, puisqu'il s'agit ici de définir strictement un délit en vue de l'application d'une peine, on peut tenir que le droit vise l'*exercice habituel du négoce,* ce qui suppose une certaine répétition d'actes faisant un tout moral. C'est pourquoi on ne peut dire que le délit serait consommé par le clerc qui une fois accomplirait un de ces actes, serait-il important à raison des sommes engagées et des risques courus.

Qu'entend-on par commerce ou négoce ? Sans insister sur la distinction possible entre ces deux termes, il suffit de noter qu'il s'agit, soit de ce qui communément répond au terme de commerce (negotiatio quaestuosa vel lucrativa) : acheter des objets quelconques dans l'intention de réaliser un bénéfice en les revendant plus cher sans leur avoir fait subir aucune transformation, soit de ce négoce auquel se livre le fabricant ou industriel qui, ayant acheté des matières premières ou des produits non-finis, les revend avec bénéfice après les avoir fait transformer ou finir par des ouvriers engagés à cet effet (negotiatio stricte industrialis). Le décret précise : « negotiationem cuiusvis generis », mais par ces mots, pas plus que le c. 142, il ne vise ce que les auteurs qualifient de « negotiatio oeconomica » (achat pour usage personnel ou pour d'autres, suivi d'une revente au prix courant permettant la liquidation d'un surplus), ni certains cas de « negotiatio politica » (achats faits d'après les besoins d'une communauté et suivi d'une vente à un prix tel que frais et risques sont couverts ou prévus, mais sans bénéfice proprement dit). Il est encore moins question d'interdire l'administration nécessaire et courante d'un bénéfice ecclésiastique ou d'un patrimoine personnel, la vente des produits du travail personnel du clerc ou d'une communauté.

Le décret par contre précise : « negotiationem... etiam argentariam ». L'interdiction porterait évidemment sur l'activité du clerc qui ferait habituellement les opérations propres à un agent de change, courtier en valeurs ou banquier. A l'inverse, cela ne condamne pas l'achat et la vente corrélative d'obligations et actions, au porteur ou au nominatif, de sociétés bancaires, industrielles ou commerciales, toutes opérations faites pour la constitution et gestion normale d'un portefeuille. Il sera toujours délicat, et la difficulté se retrouve en toute cette question, de distinguer, à certaines périodes de perturbations économiques surtout, la gestion d'un portefeuille et la spéculation. La spéculation proprement dite sur les valeurs ou monnaies, à terme ou au comptant, en vue de retirer des bénéfices du fait des différences ou variations

des changes, ne peut qu'avoir le caractère d'activité commerciale; mais le fait d'acheter des valeurs sérieuses ayant tendance à la hausse pour s'assurer un placement effectif du capital, sans pour autant s'interdire une revente au moment opportun ou nécessaire, n'est normalement qu'un acte d'administration. Les cas-limites sont inévitables et il restera toujours des situations où la bonne foi et la loyauté seules permettront de discriminer la nature des opérations entreprises.

Conformément au c. 142, le décret précise que le délit est réalisé quand le commerce est exercé soit par le clerc lui-même, soit par intermédiaires mandatés par lui ou personnes interposées, soit en vue de s'assurer personnellement des bénéfices, soit au profit d'autres personnes ou œuvres.

Ce que nous venons de dire sur la nature du délit doit attirer l'attention sur la difficulté d'une application de la loi aux divers cas concrets. Or le c. 2223 déclare : « La peine définie par la loi n'est encourue que si le délit a été parfait en son genre, au sens propre des termes de la loi ». Ce « sens propre des termes » du c. 142 est en réalité fixé, en vertu du c. 6, 2°, par des Décrétales, plusieurs Constitutions apostoliques et une doctrine relativement abondante. Une interprétation commune existe et par ailleurs le principe du c. 2219, § 1, joue nécessairement : « L'interprétation la plus bénigne est à prendre », c'est pourquoi nous avons estimé que le terme d'« exercere » suppose une certaine répétition d'actes commerciaux. Un jugement pratique n'en restera pas moins parfois bien délicat. Songeons seulement au cas de la « negotiatio politica » qui peut être sous certaines conditions une opération licite, mais peut aussi être un « délit parfait ». Des précisions pourront donc devoir être apportées et cela d'autant plus qu'il s'agit maintenant du jeu d'une peine « latae sententiae » vraiment grave. Cette difficulté n'existait pas d'une manière aussi aiguë soit avant le Code soit avec le Code.

Le droit antérieur au Code offrait sans doute le cas d'une excommunication « latae sententiae » portée contre tout missionnaire, régulier ou séculier, qui se livrait au commerce dans les territoires des Indes Orientales, de l'Amérique du Nord et du Sud. Notons que pour commettre ce délit, en vertu d'une clause formelle de la loi, un seul acte suffisait. Délit et peine avaient été définis par la Constitution « Ex debito » d'Urbain VIII du 22 fév. 1633. Confirmée à nouveau par la Const. « Sollicitudo » de Clément XI (17 juin 1669) et par une déclaration du Saint-Office du 4 déc. 1872, cette peine n'a pas été reprise par le Code.

Dans tous les autres cas le droit ancien ne connaissait que des peines « ferendae sententiae » : excommunication (c. 6, X, « Ne clerici », III, 50), suspense (c. 2, D. 88), dégradation (c. 4, D. 91), toutes peines confirmées par le Concile de Trente (Sess. XXII, c. 1, de reform.). Cette relative diversité des textes législatifs et les inévitables opinions des commentateurs ne nuisaient pas à l'établissement d'une doctrine commune et dans la mesure même où pouvait subsister une incertitude, l'application de la peine était assez facile grâce à l'intervention du juge. Le Code a repris, par le c. 2380, cette ancienne législation : au cas de violation grave du c. 142, l'Ordinaire doit punir le délinquant de peines « ferendae sententiae ». Ces peines sont indéterminées, mais le délit canoniquement constaté, il fallait punir, car les termes du canon adressent formellement au juge un précepte. Elles étaient proportionnées à la gravité du délit. Elles pouvaient être une privation pour un temps d'office ecclésiastique ou de juridiction. Les auteurs estimaient que les peines plus graves de suspense et surtout d'excommunication ne devaient être prononcées que pour faire cesser ou réparer un scandale public grave, pour briser la mauvaise volonté tenace du délinquant.

Le décret actuel apporte donc un changement considérable tant par la détermination précise que par le caractère rigoureux des peines. Les motifs en sont

brièvement donnés. Au point de vue de la répression du délit l'Eglise veut une fermeté plus grande et une sévérité nettement accrue; elle entend assurer ainsi une uniformité qui ne peut être que favorable à l'observation de la discipline ecclésiastique. Au point de vue préventif une menace de peines aussi contraignantes ne peut qu'avoir d'excellents effets. On pourrait se demander les conséquences de ce décret sur le c. 2380. La clause « contrariis quibuscumque non obstantibus » qui clôt cette loi universelle, est de soi une stipulation formelle de révocation expresse (c. 22). On ne peut donc que conclure à l'abrogation du c. 2380 et à l'application exclusive du décret.

Etant définies les questions du sujet des peines et la nature des opérations considérées comme délictueuses, avant de préciser ce que sont les peines, rappelons qu'il faut que le délit soit et par sa matière et en conscience une faute grave. En soi, l'interdiction du c. 142 est à considérer comme obligeant gravement. Mais ici il ne faut pas oublier qu'on doit juger de la gravité d'une action en tenant compte du scandale qu'elle provoque, de la gravité du tort qu'elle peut causer à la discipline ecclésiastique. Toutefois, nous admettons la possibilité de légèreté de matière, lorsqu'il s'agit de quelques actes relativement importants, mais vraiment isolés et se produisant à intervalles éloignés, ou d'opérations réellement minimes et n'entraînant aucun scandale. A supposer le délit objectivement réalisé, encore faut-il qu'il y ait subjectivement faute grave selon le principe général posé par le § 2 du c. 2218. Toutefois les présomptions jouent contre le délinquant, notamment celle du c. 2200, § 2 et en l'absence de preuve de non-culpabilité, l'Ordinaire pourrait déclarer l'excommunication (c. 2223 § 4) et même infliger les autres peines. L'imputabilité est alors à apprécier suivant les règles du § 3 du c. 2229 en ce qui concerne l'excommunication et celles du c. 2223 pour les autres peines.

La première peine définie atteint le clerc ou religieux, auteur du délit, le supérieur qui aurait donné mandat à son inférieur et tout coopérateur physique ou moral nécessaire pourvu qu'il soit clerc ou religieux (cc. 2209, §§ 1 et 3; 2231). La peine, particulièrement grave, est une excommunication encourue par le fait même de la consommation du délit (latae sententiae) et donc sans intervention spéciale de l'Ordinaire ou d'un juge. L'absolution est réservée « speciali modo » au Saint-Siège. Si cette censure, qui pourrait au besoin être déclarée (2223 § 4), s'avère inefficace pour briser la volonté mauvaise du délinquant ou insuffisante pour réparer le scandale public, suivant les circonstances et leur gravité, une procédure criminelle doit être ouverte (plectantur), qui aboutirait de soi au prononcé d'une sentence portant condamnation à la dégradation (c. 2305).

Le second groupe de peines vise les supérieurs qui, par négligence grave dans l'exercice de leur office, n'ont pas empêché le délit qui se consommait. Leur faute est à apprécier d'après leur obligation personnelle, les exigences de leur charge et les pouvoirs dont ils disposaient. Canoniquement, il s'agit de leur part non d'un « dolus » ou violation directe de la loi, mais d'une « culpa » ou violation indirecte du c. 142 par le fait d'une négligence gravement imputable (c. 2203 § 1). On comprend qu'un tel cas demande une sentence et que le juge doive ici tenir compte des circonstances et apprécier le degré réel d'imputabilité. Au cas de consommation de ce délit connexe, mais distinct, le décret définit d'une manière déterminée les peines vindicatives à prononcer (c. 2223): privation pénale de l'office et déclaration d'inhabilité à toute charge de gouvernement et d'administration.

En dernier lieu, le décret règle la question des dommages à réparer (c. 2210 § 1, 2°); ce qui peut se produire, par exemple, soit du fait d'une gestion déficitaire, soit du fait de la liquidation des affaires entreprises, entraînant alors des dommages à des tiers de bonne foi, ecclésiastiques ou non. L'obligation de réparer retombe sur le délinquant principal, auteur ou mandant, sur ceux

qui, à raison de leur dol, tombent sous l'excommunication. Mais le décret étend cette responsabilité au supérieur gravement négligent à raison de sa « culpa ». La peine qui le frappe est autre que celle des délinquants principaux, sa responsabilité en ce qui concerne la réparation des dommages subis par des tiers, personnes physiques ou morales, est la même. Cette question peut être réglée par la sentence au criminel (c. 2210 § 2), ou tout au moins au cas d'excommunication soit par procédure au contentieux, soit par accord amiable suivant les règles fondamentales de la morale. A. Delchard, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Son activité en 1949. — (Sentences et Décrets de l'année 1949. — *A.A.S.*, XXXXII, 1950, pp. 335 et s.).

L'examen des sentences portées par la Rote en 1949 peut se limiter à un simple classement des divers motifs invoqués en faveur d'une déclaration de nullité de mariage. Ces motifs, si concis que soit leur énoncé, trahissent avec évidence certains abus qui vont s'affirmant toujours plus de nos jours dans le mariage. 142 sentences ont été prononcées du 4 janvier au 30 décembre 1949, parmi lesquelles 133 concernent uniquement une question de nullité ou de validité de mariage.

Dans un premier groupe 35 causes ont été introduites pour le seul motif de vis et metus (16 mariages déclarés nuls dont 9 avec assistance judiciaire). Ce même chef de nullité se retrouve joint à d'autres motifs : 3 cas avec défaut de consentement ou consentement simulé (1 nul), 1 cas avec exclusion du ius in corpus (valide), 5 cas avec exclusion du bonum prolis (3 nuls), 2 cas avec exclusion du bonum fidei (2 valides), 1 cas avec condition contre l'indissolubilité (nul) et 1 avec condition apposée (valide), 1 cas avec exclusion du bonum fidei et du bonum sacramenti (valide), enfin 1 cas avec empêchement d'affinité (valide). Au total le motif de vis et metus a été invoqué dans 50 procès (21 déclarations de nullité).

Dans un second groupe, de beaucoup le plus important, nous trouvons les diverses formes de simulation du consentement : 4 cas de défaut de consentement (3 mariages sont déclarés nuls), 3 de simulation du consentement (2 nuls), 22 pour exclusion du bonum prolis (4 nuls, 5 seulement avaient le bénéfice de l'assistance judiciaire), 3 pour exclusion du bonum fidei (3 valides), 6 cas pour exclusion du bonum sacramenti ou intention posifive contre l'indissolubilité (1 nul), 1 pour exclusion des bona prolis et fidei (valide), 3 pour exclusion des bona prolis et sacramenti (3 valides), 2 pour exclusion des bona fidei et sacramenti (2 valides), 1 pour exclusion des bona prolis, fidei et sacramenti (valide), 1 pour simulation du consentement et exclusion du bonum prolis (valide), 3 pour simulation du consentement et exclusion du bonum fidei (3 valides), 1 pour simulation du consentement, exclusion des bona prolis et sacramenti (valide), 1 pour simulation du consentement et exclusion des bona fidei et sacramenti (valide), 9 pour condition apposée (4 nuls). Si l'on joint à ces cas ceux que nous avons signalés dans le premier groupe, on trouve sous ce chef de consentement simulé, vicié par intention positive des époux ou conditionnel, 74 cas dont 17 avaient le bénéfice de la gratuité et dont 19 seulement donnent lieu à une sentence de nullité. Les mariages sont peut-être contractés plus librement qu'au temps où la moitié des affaires se rapportait à la vis et metus, mais qu'entendent donc de nos jours certains fidèles par consentement de mariage ? On remarquera la rigueur des preuves requises par la Rote, puisque 19 cas seulement ont abouti à une déclaration de nullité.

Le troisième groupe recouvre les cas d'empêchements : 14 cas d'impuissance de l'homme (5 nuls), 3 cas d'impuissance de la femme (2 nuls), 1 pour impuissance de l'homme et de la femme (valide), 1 pour empêchement de lien

et défaut de consentement (nul), 1 pour disparité de culte (valide), 1 pour consanguinité (valide). Nous avons signalé plus haut 1 cas d'affinité (valide) et retrouverons plus loin un cas d'empêchement de lien (nul). On peut signaler enfin ici 2 cas de clandestinité (1 nul).

Sur ces 133 causes matrimoniales, 44 mariages ont été déclarés nuls contre 89 tenus pour valides; 43 ont bénéficié d'une assistance judiciaire plus ou moins totale (dont 16 reconnus invalides), alors que 90 étaient entièrement aux frais des parties (dont 28 reconnus invalides); 19 sont des cas de sentences infirmées (4) ou confirmées (15), le plus grand nombre de ces affaires ayant été déjà jugées soit en 1948, soit même en 1949 (l'une d'entre elles dans le délai de 5 mois). Certaines sentences comportent un « vetitum » de caractère différent suivant qu'il s'agit de cas d'impuissance (7), d'exclusion du bonum prolis ou de l'indissolubilité (5). La question de dispense *super rato* se rencontre non seulement dans 9 cas d'impuissance (3 en faveur de la demande), mais encore dans un cas d'exclusion du bonum prolis (ce mariage n'ayant pas été consommé), dans un autre de vis et metus et enfin dans un cas de demande introduite au principal sur cette question de dispense elle-même.

Outre ces 133 procès on relève 9 autres affaires dont 3 cas de séparation des époux.

Comme à l'ordinaire une seconde partie du tableau récapitulatif de la Rote signale les diverses causes qui ont pris fin au cours de cette même année judiciaire (44 dont 39 concernant des causes matrimoniales) : péremptions d'instance, renvois à une Commission cardinalice ou à la S. Congrégation des sacrements, désistements du demandeur ou cas de mort de l'un des époux, décret relatif à un recours sur le rejet d'un libelle. A. Delchard, S. I.

L'ACTIVITE DU SAINT-SIEGE EN 1949

Bien que rédigé en italien, l'ouvrage : *L'attività della Santa Sede nel 1949* (Citta del Vaticano, Libreria Vaticana, 1950, 24 × 17 cm., 410 p.) permet de prendre facilement connaissance de l'ampleur de l'activité du Saint-Siège. Il présente tout d'abord une chronique des faits et événements : audiences particulières ou générales, pèlerinages, nominations, décisions et discours, préparation de l'Année Sainte et premières cérémonies. De ceci se dégage avant tout la présence toujours active du Saint-Père.

Dans une seconde partie de courtes notices offrent un tableau de la vie de la Curie romaine : Congrégations et Tribunaux, autres organismes pontificaux. Au sujet de la Congrégation des religieux on trouvera, par exemple, outre une liste des approbations d'Instituts religieux, une statistique montrant le développement des Instituts séculiers. Pour la Congrégation de la Propagande : après diverses listes de décrets, nominations et approbations, l'on trouve un aperçu de la situation religieuse en Chine et Indochine, Japon, Indes et Afrique. Il faut mentionner tout particulièrement l'exposé de l'action considérable des organisations pontificales de charité : Commissions de secours qui dans le monde entier subviennent à tant de misères matérielles et morales, Office de l'émigration, Commission d'assistance qui s'intéresse à certaines catégories sociales (chômeurs... prisonniers), à l'enfance, à l'action sanitaire.

Rien n'est omis puisqu'on rappelle les activités particulières de la Bibliothèque Vaticane, des Archives secrètes, des Académies pontificales, de l'Observatoire et de la station de Radio, les travaux poursuivis pour l'aménagement des Grottes vaticanes par la Fabrique de Saint-Pierre. Un choix de cinq documents pontificaux, dont le Message de Noël sur l'Année Sainte, termine cette vue d'ensemble. Divers index enfin remédient à l'inévitable dispersion des renseignements et permettent une utilisation pratique. Signalons en dernier lieu les nombreuses illustrations de fort bonne qualité : plus de quatre-vingts photos.

A. D.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

DANIEL-ROPS. — *Histoire Sainte. Le peuple de la Bible.* Paris, Arthème Fayard; Bruxelles, Editions Universitaires, 1945, 340e édit., 1950, 18 × 12 cm., 468 p. Prix : 400 frs franç.

DANIEL-ROPS. — *Histoire Sainte. Le peuple de la Bible.* Bruxelles, Edit. Elsevier, 1949, 30 × 23 cm., 488 p. Prix : 750 frs belges.

DANIEL-ROPS. — *Histoire Sainte de mes filleuls.* Paris, La Colombe, Edit. du Vieux Colombier. Prix : 375 frs franç.

Qui ne connaît parmi les catholiques de langue française l'œuvre remarquable entreprise par M. Daniel-Rops pour nous donner une « Histoire Sainte » qui ne soit pas seulement édifiante parce qu'elle est *sainte*, mais qui soit en même temps une œuvre de science et une œuvre d'art, comme on est en droit de l'attendre d'un vrai livre d'*histoire* ? Il est bien difficile de rencontrer l'homme capable de réaliser une telle œuvre : il y faut un croyant intelligent et éclairé qui soit en même temps un savant formé à la rigueur des sciences historiques et un écrivain dont le talent littéraire s'impose et force l'attention. « Rara avis in terris », dira-t-on avec Juvénal. Il faut remonter jusqu'à Renan pour rencontrer quelqu'un qui avait un incontestable talent, possédait la science de son siècle, mais était devenu incroyant. C'est pour ces motifs que son histoire du peuple hébreu et sa vie de Jésus firent dans les âmes de grands ravages. Au début de ce siècle, il se rencontra en France une âme de prêtre généreux, qui conçut le projet de supprimer l'œuvre de Renan en la remplaçant. M. Desnoyers possédait le zèle sacerdotal, une science très avertie, un talent littéraire respectable, mais il mourut alors qu'il n'avait donné de son œuvre qu'une petite partie : le livre des Juges, David et Salomon. Faisons des vœux pour que M. Daniel-Rops puisse mener à son terme l'œuvre considérable qu'il a entreprise : présenter l'histoire du règne de Dieu parmi les hommes en un triptyque qui comprendra : 1) Le peuple de la Bible; 2) Jésus en son temps; 3) Une histoire de l'Eglise.

Ancien élève de l'Ecole Normale, M. Daniel-Rops est agrégé d'histoire : il a été formé aux exigences de la science. Ecrivain doué d'un magnifique talent, il a composé des romans très appréciés : il possède l'art de comprendre par l'intérieur les personnages dont il étudie l'histoire. Dira-t-on qu'il n'est pas un spécialiste de l'exégèse ? Ce qu'il a réalisé de son œuvre prouve sa puissance d'assimilation et sa facilité d'adaptation. Mieux peut-être que certains spécialistes, il va à l'essentiel et dégage les grandes lignes sans se laisser absorber par le souci du détail. A cet égard, l'œuvre de M. Desnoyers était encore souvent trop technique pour le grand public. Il faut savoir gré à M. Daniel-Rops d'avoir mis sa science et son talent, comme aussi la réputation d'écrivain que déjà il s'était acquise, au service d'une œuvre éminemment catholique : grâce à lui, on lira une histoire sainte, une vie de Jésus, une histoire de l'Eglise, dans des milieux où les ouvrages classiques et scolaires sur ces sujets n'avaient aucune chance de pénétrer.

Il est vrai que l'auteur n'a rien négligé pour rendre ses œuvres agréables, attrayantes et les mettre à la portée de tous. Pour ne parler ici que de la partie relative à l'Ancien Testament, elle existe déjà sous trois présentations différentes.

Il y a d'abord l'œuvre primitive, parue en juillet 1943, aussitôt interdite par

les autorités allemandes d'occupation. Une nouvelle impression parut en 1945. Sous le titre « Le peuple de la Bible », cette histoire a connu depuis cinq ans un succès légitime. L'information est sûre, puisée aux meilleures sources; les solutions sont prudentes, sans laisser ignorer difficultés et problèmes. Mais ce qui fait le véritable attrait de l'ouvrage, c'est cette vision originale, très personnelle, que l'auteur sait se donner des personnages, des événements et des paysages, et le style vivant et coloré dans lequel elle s'exprime.

Il y a ensuite « L'histoire sainte de mes filleuls », charmant opuscule écrit à l'intention des enfants. Il a valu à son auteur des félicitations spéciales de S.S. le Pape Pie XII.

Il y a enfin la magnifique édition sortie des Presses de l'Imprimerie Georges Lang à Paris et éditée pour la Belgique et la Hollande par Elsevier (Bruxelles-Amsterdam). Nos ancêtres aimaient à lire l'histoire sainte dans de beaux livres, soigneusement imprimés, richement enluminés ou illustrés. C'est cette vieille tradition que l'on retrouve avec joie dans cette édition « Elsevier » de Daniel-Rops.

Le texte est celui de l'édition de 1945, mais il est imprimé cette fois sur beau papier couché, dans un caractère d'une parfaite clarté et sous un format 30 × 23 cm. qui fait de l'ouvrage ce qu'on appelle en termes de bibliophiles « une belle pièce »; on dira, si l'on préfère, que c'est un beau livre de salon.

L'illustration est abondante : on dénombre plus de 500 gravures, alors que le nombre des pages est de 488. Ces images sont de trois types : il y a d'abord les paysages : photographies modernes de divers sites en Egypte, au Sinaï, en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, en Méditerranée, à travers tout ce « croissant fertile » où évolua l'histoire du peuple élu. Dans cette documentation géographique, il faut comprendre une dizaine de cartes qui ne sont pas de simples croquis linéaires, mais qui sont elles-mêmes discrètement illustrées, à la bonne vieille manière des atlas d'autrefois.

Il y a ensuite les documents figurés archéologiques. Il y a cent ans, la Bible était une des rares sources qui, tel un phare dans la nuit, projetait un mince rai de lumière sur les vieilles civilisations orientales : elle les laissait deviner plus qu'elle ne les révélait. Aujourd'hui, la situation est complètement renversée : les admirables découvertes de l'archéologie orientale éclairent la Bible d'une aveuglante lumière et permettent de replacer au milieu des antiques civilisations les diverses phases de l'histoire du peuple élu. Grâce à Leonard Woolley et à la Joint Expedition anglo-américaine, voici sous nos yeux Our des Chaldéens, où Dieu vint prendre Abraham pour en faire le père d'un grand peuple. Des générations d'égyptologues nous ont restitué l'Egypte du Moyen Empire, des Hyksos, des 18e et 19e dynasties, celle que connurent les Patriarches, Joseph et ses frères, le grand libérateur Moïse. Faut-il citer encore les Assyro-Babyloniens dont les œuvres d'art remplissent les musées ? M. Daniel-Rops n'a eu qu'à puiser dans cette énorme documentation et il n'a eu que l'embarras du choix pour illustrer son texte et faire voir à ses lecteurs ce que, dans son style prestigieux, il évoquait déjà si bien devant leur imagination.

Documentation géographique et archéologique : auxiliaires nécessaires d'une parfaite intelligence du sens littéral de la Bible. Mais aucun livre n'est comme elle le livre de l'humanité, parce qu'elle est en même temps le livre de Dieu. L'Ancien et le Nouveau Testament racontent la merveilleuse histoire d'un Dieu s'insérant progressivement dans notre humanité pour la sauver en la divinisant mystérieusement. Ce plan est ébauché sous l'Ancienne Loi, réalisé dans l'Evangile et l'Eglise du Christ. Ce sens figuratif de l'Ancien Testament, voilà bien ce qui depuis bientôt deux millénaires a enchanté la pensée chrétienne, inspiré les artistes, depuis les dessinateurs inexpérimentés des Catacombes et le célèbre sarcophage de Junius Bassus (IIIe siècle) jusqu'aux fresques de la Sixtine, jusqu'aux tableaux des peintres modernes, comme un Eugène Delacroix, en passant par les enluminures des beaux livres d'heures, les vitraux et les sculptures de nos églises romanes et de nos cathédrales gothiques. Ce merveilleux poème de lignes et de couleurs à la gloire du sens spirituel de la Bible, si cher à Paul Claudel, chante désormais à côté du texte de Daniel-Rops expliquant le Livre en son sens premier. Il faut parcourir l'ouvrage pour se rendre compte de la richesse, de la variété, du judicieux

éclectisme de l'illustration rassemblée. Citons — à titre d'exemple — douze magnifiques hors-texte en couleurs : on y voit la reproduction de miniatures empruntées à des livres précieux : Bible de Charles le Chauve, Psautier de Saint Louis, Très Riches Heures du duc de Berry, etc.

Voici donc une très belle œuvre qui fait honneur aux talents multiples de M. Daniel-Rops, en particulier à son sens artistique, mais il fait honneur aussi à l'imprimerie française qui a si parfaitement réalisé les conceptions du principal auteur.

G. Lambert, S. I.

La Sainte Bible. Paris, Édit. du Cerf, 1949-1950, 19 × 14 cm.

Le Deutéronome, traduit par H. Cazelles, 144 p. Prix : 260 frs franç.

Le livre de Josué, traduit par F.-M. Abel, O.P., 92 p. Prix : 160 frs franç.

Les Livres des Rois, traduits par R. de Vaux, O.P., 234 p. Prix : 400 frs franç.

Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens, traduites par P. Benoit, O.P., 104 p. Prix : 200 frs franç.

L'Apocalypse, traduite par le R. P. Boismard, O.P., 88 p. Prix : 160 frs franç.

M. Cazelles, exégète et juriste, bien connu par ses *Etudes sur le Code de l'Alliance* (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 1093) a été heureusement choisi pour nous présenter le Deutéronome dans la collection de la Bible de Jérusalem. En trois belles pages, et combien pénétrantes, de son introduction, il condense la doctrine religieuse de tout le livre, qui révèle un Dieu salutaire et secourable au peuple qu'il s'est choisi. L'unité de cette doctrine et de son inspiration n'empêche pas que la structure littéraire actuelle de l'œuvre écarte une composition d'un seul jet. L'auteur tente d'expliquer cette composition (p. 13-15). La part de Moïse reste prépondérante dans cette œuvre sans qu'il faille pour autant lui en attribuer la rédaction. L'auteur étudie ensuite le Deutéronome dans l'histoire sainte et son influence. Les annotations de M. Cazelles au texte sont nettes, sobres et très éclairantes.

C'est au P. Abel que fut confiée la traduction du livre qui porte le nom de Josué, mais qui fut composé par un auteur indéterminé à l'aide de documents, dont les éléments remontent facilement à près d'un millénaire avant l'ère chrétienne. Dans son introduction, le P. Abel note que les chapitres consacrés à la description et répartition des tribus constituent « un document de grande valeur qu'on chercherait en vain si développé dans n'importe quelle autre littérature ». Il insiste sur le sens spirituel de l'histoire, qui se révèle dans l'enchaînement des faits et bienfaits relatés. Il termine en montrant comment, dès Origène, ce livre a donné lieu à une interprétation mystique que le nom de Josué, mais aussi ses actions, ont facilitée. Une carte hors texte de la « Palestine de l'Ancien Testament » accompagne ce fascicule et celui des Livres des Rois.

Les Livres des Rois sont présentés et traduits par le P. de Vaux. Après avoir décrit le contenu et le plan des livres, il rencontre l'épineuse question de la chronologie de cette histoire. Il note les causes d'erreurs possibles dans les données chronologiques que nous possédons, mais reconnaît que la solution définitive de ce difficile problème n'est pas encore trouvée. Il se base provisoirement sur le synchronisme avec l'histoire d'Assyrie. Outre les trois sources qui sont explicitement mentionnées dans les livres des Rois, on est forcé d'en admettre d'autres qui doivent expliquer l'hétérogénéité des données qui composent les cycles d'Elie et d'Elisée. Le livre a certainement connu plusieurs éditions dont la première fut composée avant l'exil, une autre pendant l'exil, après 562, sans compter les nombreuses retouches postérieures. L'introduction du P. de Vaux est claire, sainement critique et équilibrée. Signalons simplement trois petites négligences qu'on éliminera facilement lors d'une réimpression. Au chap. I, 11 lire « David » et non « Davis » et en I, 13 il faut lire :

« Ton fils Salomon régnera après *moi* ». De même en II, 17 corriger « donna » en « donne ».

Les épîtres de la captivité (Philip., Philém., Colos., Ephes.) sont réunies en un fascicule. Leur traduction est l'œuvre du P. Benoît. Dans son introduction générale aux quatre épîtres, il discute du lieu de leur composition. Il considère ensemble Colos., Philém. et Ephés. que d'étroites ressemblances de style et de pensée autorisent à réunir. Il en étudie les éléments historiques, la forme littéraire et le fond doctrinal. Ce dernier est l'argument le plus décisif qui amène le P. Benoît à penser qu'elles ont été écrites à Rome plutôt qu'à Césarée. Mais il renonce à préciser le moment de la captivité romaine. « Les indications d'ordre historique de l'épître aux Philippiens invitent à envisager sérieusement sa composition à Ephèse plutôt qu'à Rome ou à Césarée » (p. 11). Une brève introduction précède chacune des lettres et dégage les éléments doctrinaux qui leur sont spécifiques, principalement pour Colos. et Ephés. La traduction fait bien ressortir la structure littéraire particulière des passages comme Philip. II, 6-11, Col. I, 15-20, Ephés. I, 3-14. Notons que l'auteur omet la mention des destinataires dans Ephes. I, 1 et s'en explique à la p. 74. Il faut apprécier l'abondance bien mesurée des notes.

L'Apocalypse est un livre difficile. Grâce à une introduction claire et originale, le P. Boismard aidera certainement les lecteurs de la Bible à mieux comprendre ce livre mystérieux. Il met d'abord en relief, par une analyse du genre apocalyptique, l'attitude requise pour l'intelligence des symboles constamment utilisés qui déroutent notre mentalité moderne. Au sujet de la composition et de la structure de l'Apocalypse, il résume une hypothèse qu'il a longuement développée dans un article d'octobre 1949 de la *Revue Biblique*. Il fait remarquer trois séries de faits qui s'imposent à l'observation : une quantité anormale de doublets, des difficultés logiques dans le développement et des passages qui semblent hors de leur contexte normal. D'où l'hypothèse que « la partie prophétique de l'Apocalypse (ch. IV-XXII) serait composée de deux apocalypses différentes, primitivement indépendantes et fusionnées en un seul texte ». Il rapporte ces deux textes qu'il reconstitue, le texte I et le texte II, à un seul auteur. Le texte II aurait été composé sous le règne de Néron, le texte I au temps de Vespasien ou au début du règne de Domitien. Les lettres aux sept églises sont postérieures à ces textes qu'elles utilisent mais sont antérieures à la période de persécution qui commence vers 95. Quant à l'auteur aucune raison théologique ne s'oppose à y voir un disciple de S. Jean, ce qui correspond bien aux données historiques d'Eusèbe et des Constitutions Apostoliques. L'auteur examine ensuite l'interprétation historique de l'Apocalypse, qui est son sens premier et fondamental, et son interprétation spirituelle, pour dégager enfin son enseignement théologique. On sera reconnaissant au P. Boismard de ces pages lumineuses, fermes et si proches des données de fait, dont la lecture éclairera nécessairement l'annotation de sa belle traduction.

En présentant à nos lecteurs ces cinq nouveaux fascicules de la Bible de Jérusalem, nous tenons à redire à l'Ecole Biblique de Jérusalem et aux auteurs toute notre gratitude pour leur beau travail. La solidité intrépide des introductions, la belle langue des traductions, la ferme sobriété des notes, sont autant de qualités qui continuent de s'affirmer au cours de l'exécution. On nous a annoncé que l'œuvre entière serait terminée en 1952. Nous espérons vivement que rien ne viendra en retarder l'achèvement. Ch. Matagne, S. I.

La Sainte Bible. T. III : *Josué, Juges-Ruth, Livres des Rois,* par A. Gelin, R. Tamisier, A. Médebielle. Paris, Letouzey et Ané, 1949, 23 × 15 cm., 828 p. Prix : 1150 frs franç.

En 1949, la Maison Letouzey avait achevé de publier le Nouveau Testament de la Sainte Bible de Pirot et Clamer (tomes IX à XII). De l'Ancien Testament ont paru les volumes II, IV, VI, VII. Le volume III qui sort de presse, contient le livre de Josué par M. A. Gelin, professeur aux facultés catholiques et au grand séminaire de Lyon, les livres des Juges et de Ruth, présentés par M. R. Tamisier, professeur au grand séminaire de Rodez, et les livres des

Rois, par le R.P. A. Médebielle, supérieur des Pères du Sacré-Cœur de Nazareth.

M. Gelin s'inspire des travaux de M. Noth, tout en lui reprochant d'avoir à peu près éliminé le personnage de Josué et d'opérer d'une manière trop rigide la discrimination des « genres littéraires ». Il lui sait gré d'avoir montré la valeur historique du livre : « devant ce fait majeur, la date de rédaction dernière du livre a une importance évidemment moindre » (p. 13). Quand le commentateur parle de la valeur historique de Josué, il n'est pas pour autant insensible aux difficultés : c'est une histoire lacuneuse, qui revêt parfois une coloration épique et dont le schématisme constitue un trait constant. Dans le paragraphe sur la valeur religieuse de Josué, on retrouve avec plaisir l'auteur des « idées maîtresses de l'A.T. » (*N.R.Th.*, 1949, p. 1092).

La composition des Juges, nous dit M. Tamisier, est un problème plus complexe qu'on ne l'a pensé d'abord. Il y a tendance à abandonner l'hypothèse trop rigide des deux documents J et E. M. Tamisier rappelle avec raison que les livres que nous appelons historiques sont avant tout des écrits d'enseignement : c'est donc leur thèse théologique qui en fait l'unité et l'intérêt. On lira avec fruit le tableau d'ensemble, que le commentateur donne dans son introduction, de l'enseignement doctrinal du livre. Voici quelques suggestions concernant le texte du Chapitre XIX. Nous les devons à M. G. R. Driver, qui les a proposées dans une conférence faite à l'université de Louvain, le 23 mars 1950, sur les méthodes et les progrès de la lexicographie hébraïque. Au verset 2, en traduisant : « sa concubine fut irritée contre lui », les anciennes versions ont bien rendu le sens de l'hébreu attesté par le texte massorétique, à condition d'admettre un verbe « zana » (se mettre en colère), identique à l'accadien « zinu ». Au verset 9, le verbe « rapha » suivi du lamed se justifie, si on lui donne le sens de décliner, attesté par l'accadien « rapu ». Au verset 11, « rad » ne vient pas de « jarad » par aphérèse du jod, mais doit être compris d'après l'accadien « radu » (orage). Le sens serait donc : « Ils étaient près de Jérusalem, quand éclata un violent orage ».

La question de la date du livre de Ruth est bien présentée : on met en valeur les attaches doctrinales de l'ouvrage : conception de la rétribution rappelant celle de Job, sens de l'universalisme dans le cas de la Moabite. On est conduit à une date postexilienne.

L'unité des quatre livres des règnes (LXX) ou des rois (Bible latine) n'est qu'apparente. Le R. P. Médebielle traite séparément les deux livres de Samuel qui, primitivement chez les Hébreux, n'en formaient qu'un seul et les deux livres des Rois qui, eux aussi, constituaient d'abord un ouvrage unique. La doctrine religieuse des livres de Samuel est mise en relief. Le problème de composition littéraire est traité succinctement. Le R. P. Médebielle fixe la date de composition vers la fin du IX^{e} siècle. Quant aux livres des Rois, le commentateur estime que leur composition a été achevée après la mort du roi Joachim, vers 550, et avant l'édit de Cyrus en 538. Il pense que l'historien appartient à l'école de Jérémie, mais que ce disciple n'est pas autrement connu. Le P. Médebielle n'a pas craint le verdict de saint Jérôme déclarant qu'il fallait être un oiseux plus qu'un studieux pour perdre son temps à étudier la chronologie des rois d'Israël et de Juda. Il a consacré la moitié de son introduction à cet épineux problème. Les lecteurs lui en sauront gré. Un détail pour finir : le terme « barbûrim » qui se rencontre I Rois V, 3 et est un hapax en hébreu biblique, est traduit par le générique « volaille ». On lit dans une note (p. 603) que parmi cette volaille il y avait surtout des oies. Si l'on admet les conclusions de M. Otto Eissfeldt dans son étude sur les ivoires retrouvés à Mégiddo en 1937 (*Forschungen und Fortschritte*, janvier 1950, p. 2-3), on ne maintiendra pas les oies parquées dans la note, on les introduira dans la version comme la seule traduction adéquate de « barbûrim » et on inscrira sans hésitation les « oies grasses » dans les menus salomoniens.

G. Lambert, S. I.

A. Allgeier. — *Die neue Psalmenübersetzung.* Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 20 × 13 cm., 348 p. Prix : 9.80 Mk.

A. Miller, O.S.B. — *Die Psalmen nach dem neuen im Auftrag von Papst Pius XII. hergestellten lateinischen Wortlaut.* Lateinisch und deutsch. Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 17 × 12 cm., XIV-544 p. Prix : 12.50 Mk.

En 1946, on avait vu paraître deux versions en langues modernes du nouveau Psautier latin, l'une espagnole (Madrid), l'autre américaine (New York). Voici qu'en la seule année 1949, la Maison Herder en publie deux en langue allemande.

La première a été faite sous la direction du professeur Arthur Allgeier, spécialisé dans l'étude des anciennes versions latines des Psaumes. On remarquera les quelque quinze pages d'introduction (p. 5-18) où, avec sa rare compétence, A. Allgeier établit une comparaison entre des passages choisis de la nouvelle version et leurs correspondants, tels qu'ils se lisaient dans l'ancienne traduction. Il conclut en caractérisant comme suit les deux versions : « Die bisherige Übersetsung ist im Grunde wortwörtlich, die neue sinngemäss ». En d'autres termes, le Nouveau Psautier traduit « sensum e sensu », et non « verbum e verbo ». Pour permettre à ceux qui le désirent de continuer l'étude indiquée dans l'introduction, le même auteur donne à la fin du volume (p. 259-347), un répertoire de toutes les nouveautés intéressantes introduites dans le « Psalterium Pianum ». Sur la page de droite, disposés en ordre alphabétique et suivis de la traduction allemande, se trouvent les termes nouveaux, encadrés dans un bout de contexte, quand il y a lieu. Sur la page de gauche, se lit l'ancien vocable. — La version allemande du Psautier est une œuvre faite en collaboration : H. Schneider a traduit les psaumes 1-50 et les cantiques; O. Heggelbacher, les ps. 51-100 et A. Deissler, les cinquante derniers. — Le professeur de Fribourg nous fait part de son intention de reprendre plus à fond dans une prochaine étude la question du nouveau Psautier. Il sait mieux que personne les problèmes soulevés à cette occasion. Il estime que, tel qu'il est, le travail qu'il vient de livrer au public peut être une contribution linguistique aux importantes discussions ouvertes dans le périodique « La Maison-Dieu », Cahier n. 5 (1946), p. 60-106.

L'autre traduction est l'œuvre du R. P. Athanase Miller, O.S.B., qui a succédé au regretté P. Vosté, O.P., dans les fonctions de secrétaire de la Commission Biblique Pontificale. Tandis que l'édition de Allgeier ne donne que la seule version allemande, le P. Miller donne le texte allemand en regard du texte latin. A vrai dire, le P. Miller présente son travail comme la quatorzième édition de sa traduction des Psaumes en allemand, éditée pour la première fois en 1920, dans « Ecclesia Orans ». Elle connut un enviable succès : dix éditions en trois ans. Elle est aujourd'hui répandue et utilisée par un nombre considérable de fidèles de langue allemande. Comme le déclare en toute simplicité le distingué bénédictin, grâce à l'initiative de S.S. Pie XII, le Nouveau Psautier latin ne fait rien autre que d'offrir à toute « l'Eglise priante » « das, was die Benützer unserer Übersetzung der Psalmen schon seit 25 Jahren besassen » (ce que les lecteurs de notre traduction des Psaumes possédaient déjà depuis 25 ans). Tout en faisant l'éloge du caractère scrupuleusement scientifique du travail fourni par les professeurs de l'Institut Biblique Pontifical, le nouveau secrétaire de la Commission Biblique déclare que ce travail n'est pas définitif et qu'il ne pouvait d'ailleurs pas l'être. Il en donne la raison : pour aucun livre de l'Ancien Testament, l'ensemble du matériel critique, en raison même de son abondance, n'a été si peu examiné, mis en ordre et passé au crible que pour le Psautier. Cette nouvelle traduction constitue un énorme progrès, mais elle a dû consentir à de multiples compromis.

Avec infiniment de raison, le R. P. Miller fait remarquer la difficulté de toute traduction, parce que, suivant le mot emprunté au traducteur de l'Ecclésiastique que nous citions récemment, les termes ne sont pas « isodynamiques » dans l'original et dans la langue de traduction : aucune langue n'est capable de rendre adéquatement la richesse des images, la vigueur des expressions, les finesses variées du texte primitif. Cette difficulté augmente encore quand le traducteur se trouve devant une langue morte qu'il doit transposer en une autre langue également morte. Le P. Miller demande que l'on tienne comp-

te de ces remarques, pour apprécier exactement le fait que parfois sa traduction allemande n'est pas rigoureusement d'accord avec la lettre du texte latin. C'est que lui-même, comme les professeurs du « Biblico », avait sous les yeux, en écrivant sa traduction allemande, le texte hébreu. Il n'a cependant que rarement donné des interprétations personnelles, et alors le plus souvent elles sont indiquées dans les notes.

Étant donné le caractère différent des traductions de Allgeier et de Miller, on comprend que la maison Herder les ait publiées toutes deux en l'espace d'un an.

G. Lambert, S. I.

Coll. *Echter Bibel.* Die Heilige Schrift in deutscher übersetzung. *Das Alte Testament.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1947. 1948, 24 × 16 cm.

1. F. Nötscher. — *Die Psalmen,* VIII-292 p. Prix : 7.80 Mk.
2. F. Nötscher. — *Jeremias, Die Klagelieder,* 276, 24 p. Prix : 6.20 Mk.
3. D. Schötz, O.F.M. — *Das erste und zweite Buch der Makkabäer,* 112 p. Prix : 4.60 Mk.

Les collections de commentaires de la Bible ayant pour but de vulgariser les résultats acquis par les sciences exégétiques vont se multipliant. En voici une qui a débuté à Wurtzbourg en 1947, et qui se propose de donner, en traduction allemande, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle sera connue sous le nom de « Echter Bibel » du nom de l'éditeur (Echter Verlag, de Wurtzbourg). Le Nouveau Testament sera édité sous la direction de Karl Staab, professeur ordinaire à l'Université de Wurtzbourg. Quant à l'Ancien, il est confié aux soins de Frédéric Nötscher, professeur à l'Université de Bonn. Citons parmi les collaborateurs Johann Fischer et Hubert Junker. Ont déjà paru : les Psaumes par F. Nötscher, Jérémie et les Lamentations par le même et les deux livres des Macchabées par le R. P. Schötz, O.F.M. Les commentaires sont conçus à peu près de la même manière que la Sainte Bible de Pirot et Clamer, avec cette différence cependant que la collection allemande ne donne pas le texte latin de la Vulgate, mais uniquement la version allemande faite sur le texte original. Chaque livre est muni d'une introduction et la traduction est pourvue d'une double série de notes : la première indique les variantes textuelles les plus importantes et la seconde contient les explications exégétiques. Une autre originalité de cette « Echter Bible », c'est qu'aucun des livres de la collection ne contient d'indications bibliographiques renvoyant à des commentateurs modernes. Sans doute a-t-on voulu se tenir au strict nécessaire ; on a voulu une œuvre de vraie vulgarisation.

Le commentaire des Psaumes de Nötscher est écrit avec un sentiment de grande piété et un souci constant d'édifier l'âme chrétienne. Pour l'auteur, les Psaumes 16, 17, 49 et 73 parlent de la vie future heureuse auprès de Dieu. Concernant le Ps. 73, il note cependant que beaucoup d'exégètes ne veulent pas le comprendre comme parlant de l'autre vie. — L'introduction à Jérémie donne d'une manière concise et précise tout ce qu'un lecteur doit savoir avant d'aborder la lecture du prophète. Il est fait allusion aux différences entre l'hébreu et le grec. Au sujet des Lamentations, on note qu'on ne doit pas y chercher un développement. Chacune constitue une unité. Pour la question d'auteur, il n'y a pas moyen de décider si elles sont ou ne sont pas de Jérémie. Le P. D. Schötz estime que les livres des Macchabées ont été écrits vers les années 100 avant J.C. Les lettres et documents cités ne peuvent pas être considérés comme des documents authentiques : ils ont été librement retravaillés dans le style et l'esprit de l'auteur. Le P. Schötz a suivi dans sa traduction le texte grec, tel qu'il a été établi par A. Rahlfs dans son édition des Septante. C'est dire que son travail ne contient aucune note de critique textuelle, ce qui se conçoit parfaitement, étant donné le but de la collection. Souhaitons-lui une large diffusion parmi les catholiques de langue allemande.

G. Lambert, S. I.

*J. Hempel. — *Worte der Profeten.* Nouvelle traduction et commentaire. Berlin, Töpelmann, 1949, 20 × 13 cm., VIII-324 p.

M. Hempel possède l'art de ramasser en quelques formules bien frappées l'histoire d'un homme ou d'une époque. Son nouveau livre sur les « paroles des Prophètes » est écrit sans aucun apparat scientifique, mais, ce qui est mieux, il est le fruit d'une profonde connaissance de la littérature et de l'histoire bibliques. En quelques tableaux bien brossés, l'auteur dépeint le cadre où s'est déroulée l'activité des prophètes : cadre historique, cadre littéraire. Allant toujours à l'essentiel, il analyse des problèmes tels que la tradition des paroles prophétiques, la distinction entre paroles de Dieu et paroles de l'homme, les récits merveilleux qui se rencontrent dans la vie des hérauts divins. Un second livre traite de la vocation prophétique : appel médiat ou immédiat, manière de répondre à l'appel. Nous voyons ensuite défiler, comme dans une galerie de portraits, ceux qui, au cours de l'histoire du peuple élu, ont été les appelés de Dieu. Citons au passage : Isaïe, le judéen de Jérusalem, esprit conservateur, hermétique, ironique et profondément croyant; Jérémie, le prêtre sans autel, le judéen sans peuple, le solitaire sans amis; Ezéchiel, le théologien en captivité. Un troisième livre synthétise la doctrine des prophètes et nous parle de l'unique objet de leur vie : le Dieu vivant. M. Hempel, avec son talent coutumier, a écrit des pages très belles sur le monothéisme éthique et les exigences qu'il entraîne dans la conduite humaine; sur la conception de la nature et de l'histoire; enfin, sur l'eschatologie : car le Dieu vivant est aussi le Dieu qui va venir, à la fois comme justicier et comme Sauveur. Le chapitre sur le Dieu Sauveur se termine, comme il convient, par une brève étude sur les chants de l'Ebed Jahvé, sommet spirituel de l'A.T., pierre d'attente du N.T. Un très beau livre, fruit, semble-t-il, de longues méditations dans l'épreuve et la souffrance. G. Lambert, S. I.

*S. L. Caiger. — *Lives of the Prophets.* A Thousand Years of Hebrew Prophecy reviewed in its historical context. Londres, S.P. C.K., 1949, 19 × 13 cm., XII-334 p. Prix : 10s 6d.

Le travail de M. Caiger ressemble à celui de M. Hempel comme se ressemblent deux frères. Même connaissance approfondie de la Bible : M. Caiger est l'auteur de plusieurs études telles que : Bible and Spade. The Old Testament and Modern Discovery, Archaeology and the New Testament. Même dédain d'un vain apparat scientifique : M. Caiger connaît tout le travail critique accompli depuis deux siècles sur le texte des livres bibliques. Mais dans son « unpretentious » volume, comme lui-même s'exprime (p. 77), il accepte les résultats obtenus et, avec les pierres laissées à pied d'œuvre, il s'efforce de construire un édifice cohérent, usant peut-être d'un peu d'imagination comme mortier et d'une certaine liberté, quand les critiques ne sont pas d'accord. Même intelligence profonde du rôle religieux joué par les prophètes d'Israël : l'œuvre de Hempel est plus synthétique; Caiger suit au fil du temps les hommes de Dieu, en commençant par Samuel et les prophètes non-écrivains. Cette histoire de Samuel, Elie et Elisée, ne figurait pas dans la première édition, publiée en 1936 : tout ce qui restait de cette édition ayant été détruit par le bombardement de Londres, l'auteur en a profité pour nous donner une œuvre revue et augmentée. C'est chez les prophètes, nous dit M. Caiger, que l'on trouve le véritable « fleuve de vie » de l'histoire des Hébreux. Avec leurs disciples, ils n'ont pas seulement écrit l'histoire d'Israël, ils ont contribué à la faire. En des termes plus pressants encore que ceux de M. Hempel, l'auteur anglais met en relief la place unique que le Dieu vivant occupe dans la vie du peuple choisi. Si le style de l'écrivain allemand a quelque chose de plus incisif, concis et parnassien, celui de M. Caiger est plus chaud, plus abondant, oratoire. Leur œuvre à tous deux est réconfortante.

G. Lambert, S. I.

---

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

*G. A. Danell. — *Studies in the Name Israel in the Old Testament.* Uppsala, Appelberg, 1946, 25 × 17 cm., 336 p.

Que le nom d'Israël tel qu'il est employé dans l'Ancien Testament constitue un sujet d'étude intéressant, personne n'en disconviendra, si l'on songe que c'est non seulement un nom de personne, mais que ce même nom est employé au moins dans trois autres significations encore : d'abord pour désigner l'union des douze tribus ou le royaume de David avant la séparation ; ensuite pour signifier le royaume du Nord après la division, ou encore les Israélites du Nord dans leur opposition à Juda avant cet événement ; enfin il est appliqué à ce qui reste du peuple d'Israël après la chute du royaume du Nord, à savoir : Juda. Tous sont d'accord sur l'existence de ces diverses significations, mais le problème est de déterminer, pour chaque emploi considéré individuellement, le sens que l'auteur sacré avait en vue.

M. Danell traite d'abord de l'étymologie du nom « Israël ». Plus intéressant qu'un résultat positif est l'ensemble des remarques faites au sujet des étymologies données par la Bible elle-même. Avec Gunkel, Böhl, Yahuda, l'auteur pense que les auteurs bibliques pouvaient être parfaitement conscients du caractère artificiel de leur interprétation, tout en connaissant la signification réelle. Ainsi ils auraient délibérément écarté pour Babel le sens de « porte de Dieu » dont ils se rendaient parfaitement compte pour imposer celui de « place de confusion ». Un second chapitre traite de l'origine historique du peuple d'Israël. L'auteur croit fondée l'identification entre les Hébreux et les Habiru-Aperu, malgré les doutes de Dhorme et Kraeling. Le reste de l'étude consiste à étudier l'emploi du nom d'Israël dans l'œuvre historique du deutéronomiste, dans les Psaumes, mais surtout dans les livres prophétiques, enfin dans l'œuvre du Chroniste. Un des résultats de son enquête, dit M. Danell, est d'avoir reconnu qu'il ne faut pas trop presser la détermination rigoureuse du sens dans chaque emploi : par suite du manque de rigueur, les limites entre les diverses significations sont souvent « fluides » et il est facile de glisser d'un sens à un autre : ainsi le fait que le mot signifie l'Israël du Nord au début de la section n'est pas une garantie qu'il n'apparaîtra pas plus tard dans la même section dans un autre sens. Quant à vouloir conclure de la diversité des significations à la distinction de plusieurs sources, c'est vouloir imposer aux écrivains bibliques, dans le sens donné à un même terme, une rigueur que fort probablement les critiques littéraires n'ont pas dans leurs propres écrits. Il y a en somme beaucoup de bon sens dans cette remarque. Cette étude a valu à son auteur le doctorat en théologie (protestante) à l'Université d'Uppsala.

G. Lambert, S. I.

*H. Ringgren. — *Word and Wisdom.* Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Lund, Håkan Ohlssons, 1947, 25 × 17 cm., 234 p.

L'objet principal des recherches de M. Ringgren est la personnification de la Sagesse et quelques autres hypostases dans l'Ancien Testament et le Judaïsme tardif. Mais l'auteur a étendu son enquête à d'autres domaines et nous présente les hypostases rencontrées dans l'ancienne Egypte, dans les textes suméro-accadiens, dans ceux de Ras Shamra, dans Philon de Byblos et même dans l'Arabie préislamique. « A very abundant material of great variety which has often been difficult to master ».

Dans les Proverbes (VIII, 22-31), la Sagesse est une réalité concrète existant auprès de Dieu, mais l'auteur se demande comment il faut concevoir la relation entre cette Sagesse et Dieu. Dans l'Ecclésiastique, M. Ringgren pense que la limite entre personnification poétique et hypostase est franchie : la Sagesse, identifiée à la Tora, apparaît comme un intermédiaire divin entre Dieu et le monde. Dans le livre grec de la Sagesse, sa position reste obscure : être personnel ? principe abstrait ? Elle est l'un et l'autre, sans être exclusivement l'un ou l'autre.

Aux pages 126-127 de son étude, M. Ringgren rassemble les principaux traits de la description de la Sagesse. Elle préexiste à la création de l'univers. Elle est la première créature de Dieu. Elle est sortie de sa bouche ou elle émane de

lui. Elle est son assistante dans l'œuvre créatrice. Elle est la parèdre de Dieu. Décrite comme une amante ou une fiancée, elle est parfois aussi appelée la mère de qui se met à son école. Elle possède une maison à sept piliers. Elle invite à venir faire fête chez elle. La sagesse est mise en relation avec le premier homme : elle a peut-être été volée par lui à Dieu. On dit parfois que la sagesse a trouvé une demeure sur terre, parfois qu'elle est retournée au ciel. Enfin, elle contrôle le chemin de vie et l'arbre de vie. L'auteur ne pense pas qu'il faille chercher en dehors d'Israël l'origine de la personnification de la Sagesse. Mais il admettrait que des influences mythologiques se sont exercées dans le développement progressif de cette hypostase. Ce serait l'idée d'une déesse, mais laquelle ? Une Ishtar-Astarté authentiquement sémitique ? Une Astarté influencée par Isis ? Une Isis hellénistique ? Une déesse parèdre de Jahvé telle qu'on la trouve dans les textes d'Eléphantine ? Dans le Siracide, on trouverait d'après notre auteur, l'influence de la propagande en faveur de la déesse Isis. Chi lo sa ?

M. Ringgren examine rapidement quelques autres hypostases et plus particulièrement la « parole » divine. Elle est conçue comme une substance concrète chargée de puissance divine, émanant de la divinité, agissant pour ainsi dire mécaniquement et atteignant son but irrésistiblement. La « memra », qu'on rencontre dans les Targums, est-elle une hypostase ? Les avis des auteurs sont partagés. Quant à l'« esprit » (ruach), il apparaît lui aussi dans certains textes comme hypostasié.

Le livre donne l'impression d'avoir été écrit au fur et à mesure des recherches de son auteur, qui n'a cessé de faire des découvertes et qui en faisait encore en écrivant sa conclusion générale (p. 190-193) où l'on voit apparaître des aperçus à peine touchés au cours de l'ouvrage. Racine disait : « Ma tragédie est faite, je n'ai plus qu'à l'écrire ». On serait tenté de dire à M. Ringgren : « Vos matériaux sont à pied d'œuvre. Mais le livre doit encore être écrit ».

G. Lambert, S. I.

*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, édités par W. Eichrodt et O. Cullmann, Zurich, Zwingli.

N° 10 : J. J. Stamm. — *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israël*, 1946, 23 × 15 cm., 84 p. Prix : 5.50 frs suisses.

N° 17 : A. Bentzen. — *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 1948, 23 × 15 cm., 80 p. Prix : 7 frs suisses.

Héritiers des idées sumériennes, les Babyloniens attribuaient l'origine des maux de tout genre aux mauvais esprits sans doute, mais aussi aux dieux qui récompensaient ou punissaient suivant les mérites d'un chacun. Il était fatal qu'un jour vint à se poser pour eux le problème de la souffrance des innocents. J. J. Stamm examine trois textes qu'il juge à cet égard d'une spéciale importance.

Le premier est un dialogue entre un maître et son esclave (traduction dans Gressmann, Altorientalische Texte zum A.T., 1926, p. 284-287), dont la conclusion est qu'il est impossible à l'homme de poser une seule action qui soit vraiment bonne (utile et profitable). La solution est pessimiste : se réfugier dans le non-agir, ce qui n'est possible que dans la mort.

Le deuxième texte a été intitulé d'abord « le juste souffrant babylonien » (Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 373-379; Martin, *Journal Asiatique*, Paris, 1910, Tome XVI, X^e^ série, p. 75-143), puis, après addition de nouveaux fragments, « die Geschichte eines Leidenden und seine Erlösung » (*Altorientalische Texte zum A.T.*, 1926, p. 273-281). Les Babyloniens le désignaient par son incipit : « lud-lul bêl ni-me-qi » (je veux célébrer le maître de la sagesse). C'est en réalité une lamentation suivie d'un chant d'action de grâces. Malgré sa piété envers les dieux, un malheureux s'est trouvé au portes de la mort, mais, par une sorte de miracle, il a été sauvé par Marduk et Sarpanitu, la déesse parèdre du grand dieu babylonien. Les dieux ont donc le pouvoir de conduire aux portes de la mort et d'en ramener, mais le problème des souffrances infligées à un homme pieux et innocent reste sans solution.

Le troisième texte, le plus important, avait déjà fait l'objet d'une étude de J. J. Stamm, publiée en 1944 dans le « Jaarbericht » de la société hollandaise *Ex oriente lux*. E. Dhorme (*Revue Biblique*, 1923, p. 1-27) avait, le premier, reconnu que ce texte est un dialogue, constatation dont Ebeling n'a pas tiré profit dans la traduction qu'il a donnée en 1926, sous le titre : « Klage eines Weisen über die Ungerechtigkeit der Welt » (*Altorientalische Texte zum A.T.*, p. 287-291), pas plus qu'il n'a interprété correctement l'acrostiche obtenu en mettant bout à bout les signes cunéiformes qui se trouvent au début de chacune des vingt-sept strophes dont se compose ce dialogue : c'est la signature de l'auteur : « Moi, Shaggil-kinam-ubbib, magicien, adorateur du dieu et du roi ». Cette œuvre originale a été restituée par B. Landsberger et intitulée : *Die babylonische Theodizee* (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1936, p. 32-76). De ces 27 strophes, 13 sont bien conservées, 10 sont lacunaires, 4 ont disparu. Le dialogue met en scène un patient qui a fait de cruelles expériences : mort prématurée de ses parents, maladie et insuccès, déchéance sociale, injustice régnant dans sa famille et au dehors, inutilité et duperie de la science, inutilité de sa piété envers les dieux, malheur des bons, bonheur des impies. Un pieux ami reçoit ces plaintes et s'efforce de répondre. Finalement, le patient accepte le conseil de son ami : chercher humblement du secours auprès des dieux. La certitude de l'intervention divine dans un proche avenir fait oublier, dirait-on, le problème essentiel : pourquoi les souffrances de cet innocent ? Quant au bonheur des impies, le malheureux semble se ranger à l'avis de son interlocuteur : ce bonheur est éphémère et le châtiment finira par les atteindre. Et puis, après tout, l'homme est incapable de percer le mystère du gouvernement divin.

J. J. Stamm étudie ensuite les souffrances de l'innocent dans l'A.T. Elles se présentent sous trois formes : 1) souffrances de l'innocent opposées au bonheur des impies : cfr psaumes 37, 49, 73, le livre de Job et l'Ecclésiaste; 2) souffrances de l'innocent destinées à être une leçon et un argument auprès du peuple de Dieu : on les rencontre dans la vie des prophètes, Moïse, Elie, Amos, Osée, Isaïe, Jérémie : autant de « martyrs », témoins de Dieu et de la mission qu'ils en ont reçue, dans et par la souffrance; 3) souffrances de l'innocent qui se substitue au peuple pour l'expiation du péché : toutes les analogies en ce domaine sont éclipsées dans l'A.T. par le Servus Jahvé.

L'auteur termine son intéressante monographie par une comparaison entre les textes babyloniens et la Bible : comparaison sagement conduite et qui met en relief la supériorité du contenu religieux de nos textes bibliques et le caractère unique et transcendant des chants du Serviteur.

L'étude de M. A. Bentzen, professeur à l'Université de Copenhague, est l'esquisse d'un livre à paraître sur le thème *Weissagung und Erfüllung* (Prédiction et accomplissement). Partisan de l'interprétation cultuelle de la psalmodie, M. Bentzen prend son point de départ dans le Ps. 2. Le « Messie » dont il est question dans ce psaume est un messie actuel, le roi qui dans les fêtes liturgiques du début de l'année, représentait Jahvé accomplissant ses exploits dans l'œuvre de la création. Ce roi-messie était pour autant le garant du bonheur du peuple pendant toute la durée de l'année. De dures réalités n'ont pas justifié la foi du peuple en son bonheur garanti par le roi. La disparition des deux monarchies en Israël a rendu le problème plus aigu encore. Le peuple élu, dit Mowinckel (*Psalmenstudien*, II), est allé de l'événement vécu à l'espérance : « von Erlebnis zur Hoffnung ». Le « Messie » a cessé d'être une réalité présente pour devenir eschatologique. L'interprétation des psaumes royaux se transforme. L'oint de Jahvé n'est plus le roi présent, mais le roi futur. En Isaïe IX, 11, comme en Michée V, nous trouvons déjà une transposition eschatologique des psaumes royaux.

M. Bentzen croit retrouver le schéma du Ps. 2 dans Isaïe XLII, 1 s., en relation avec le Messie prophétique du Deutéro-Isaïe. L'auteur reconnaît dans cette figure les traits d'un « Moses redivivus », d'un prophète qui, par ses souffrances et sa mort, réalise le salut du peuple. Le schéma du Ps. 2 se retrouve encore dans Daniel VII : dans tous ses détails, affirme l'auteur, cette vision est d'accord avec le psaume, et si le « fils d'homme » s'identifie au rè-

gne de Dieu, il n'y a là rien d'étonnant, puisque, dans l'ancien culte, le Messie Roi était identifié au peuple.

Ainsi donc, les conceptions des diverses époques se répondent. Le roi du ps. 2 est figure du Messie eschatologique; il n'est pas sans relation avec le Servus Jahvé du Deutéro-Isaïe; il est encore le type du « fils d'homme » du judaïsme tardif. Et tous ces divers traits se retrouvent en Jésus-Christ qui a ramené dans l'histoire la conception du Messie présent.

Dans la messe romaine, dit encore Bentzen, le Messie est présent comme celui qui apporte le salut divin; mais il est aussi présent dans la prédication et la lecture de la Bible. Puisse l'interprétation cultuelle des Psaumes faire comprendre à ceux qui n'en jouissent plus dans son intégrité, la richesse du vieux culte chrétien. Nous reparlerons plus longuement des questions intéressantes ici effleurées quand aura paru le livre de M. Bentzen. Si l'on en juge par l'esquisse qu'il vient de nous donner, c'est avec une vive curiosité qu'on lira son œuvre plus développée. G. Lambert, S. I.

Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach P. Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. Fasc. I : *Verzeichnis der Sigel.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 32 × 22 cm., 104 p. Prix : 10 Mk.

Avant la Vulgate de saint Jérôme, l'Eglise latine se servait déjà d'un texte latin des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'histoire de ce texte et surtout ses origines sont obscures. En tout cas on trouve déjà la preuve de son existence dès les plus anciens témoins de la littérature latine chrétienne que nous possédons, concrètement, à l'époque de Tertullien, à la fin du second siècle. Mais si le fait est certain, la plus grande circonspection s'impose au sujet de ses modalités : Y eut-il plusieurs versions latines de l'Ecriture ? Quelle est leur valeur critique ? L'Eglise ne considère-t-elle pas l'une de préférence aux autres comme son texte officiel, de droit ou simplement de fait ? etc. Toutes ces questions pourront bien difficilement être solutionnées avant qu'on ait recueilli et critiqué l'ensemble des témoins existant encore à ce jour. Ce collationnement avait été entrepris, il y a plus de deux siècles, par dom Sabatier, O.S.B., qui fit paraître en 1743 ses *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica,* ouvrage de première importance qui n'a pas encore été remplacé. Toutefois les découvertes multiples faites depuis deux siècles dans le domaine biblique et patristique imposent sa refonte. Il existe bien à ce jour des travaux mais ils restent fragmentaires. Ainsi l'*Itala,* publiée par Jülicher se restreint au Nouveau Testament et ne considère que les manuscrits bibliques. Dès 1908, un prêtre allemand, l'abbé Denk, avait nettement senti la nécessité d'une revision d'envergure du vieux Sabatier, il s'était mis courageusement à la préparation de ce travail. La guerre de 1914 l'interrompit et son œuvre ne vit jamais le jour. Lorsqu'il mourut en 1927, l'abbé Denk laissa à l'abbaye de Beuron l'ensemble de ses notes avec la charge de continuer son entreprise. Son vœu se voit aujourd'hui réalisé. Le nouveau Sabatier commence à paraître et le premier fascicule que nous avons sous les yeux permet déjà de se rendre compte de l'importance exceptionnelle du travail. Le fascicule est entièrement consacré à l'Introduction, à l'énumération des manuscrits utilisés (liste provisoire de 453 manuscrits bibliques ou liturgiques) et des bibliothèques qui les contiennent; enfin et surtout, aux nombreux témoins de la tradition patristique qui a dû être consultée jusqu'à l'époque carolingienne. Car l'on sait que l'utilisation de la *Vetus latina* n'a pas cessé immédiatement après l'apparition de la Vulgate hiéronymienne mais s'est prolongée, au moins sporadiquement, de longs siècles encore. Cette liste des Pères et de leurs écrits constitue un répertoire patristique, possédant sa valeur en soi, indépendamment même de son utilité pour l'étude de la *Vetus latina.* Elle n'a pu être composée sans des recherches très fouillées sur chacun des auteurs et de ses écrits, et en particulier de ses homélies. C'est un répertoire d'ensemble de la patristique latine sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention, car il risque de passer inaperçu. Pour ce qui est de l'importance de cette refonte du Sabatier et des multiples services qu'elle doit rendre dans

tous les domaines de l'érudition chrétienne ancienne : exégèse, patristique, histoire de la langue, etc., il est superflu d'insister. L'ouvrage est un instrument de travail indispensable à toute bibliothèque qui s'occupe sérieusement d'études ecclésiastiques.

Ch. Martin, S. I.

L. Koehler et W. Baumgartner. — *Lexicon in Veteris Testamenti libros.* 3 fasc. Leiden, Brill, 1948-1949, 29 × 21 cm., pp. 1-64, 65-128 et 129-192.

La Maison Brill de Leiden (Hollande) a commencé la publication d'un lexique hébreu pour l'Ancien Testament, édité en deux langues (allemand et anglais), suivant le système adopté, par exemple, pour le dictionnaire assyrien de Muss-Arnolt. Ce nouveau dictionnaire présente l'immense avantage d'être au courant de tous les progrès réalisés dans le domaine de la lexicographie hébraïque jusqu'en 1940. Il faut comprendre par là toutes les lumières nouvelles apportées à l'intelligence de la langue hébraïque pendant les quarante dernières années par l'ensemble des travaux accomplis par toute une génération de savants : histoire, archéologie, nouvelles littératures découvertes, histoire des religions, étude comparée des langues sémitiques, histoire de la langue hébraïque, connaissance plus approfondie du travail souvent artificiel des massorètes, études plus spéciales du vocabulaire, comme, par exemple, les recherches de Dhorme sur l'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien, multiples recherches de détail que l'on rencontre dans des périodiques comme la *Revue Biblique*, la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, le *Journal of Biblical Literature* : tel est l'immense capital que le nouveau lexique se doit de mettre en valeur. Ludwig Koehler s'est chargé de la partie principale : l'hébreu, tandis que la partie araméenne sera traitée par Walter Baumgartner. Le dernier mot du troisième fascicule paru est : « gargerôt », mais ces 200 premières pages permettent de constater que le vaste chantier à exploiter est aux mains d'ouvriers experts, qui n'ont rien négligé pour mettre l'étude de chaque terme à la hauteur de la documentation telle qu'elle était constituée vers 1940. Si nous avons appris beaucoup de choses au cours des dernières décades, les exégètes ont aussi appris la prudence nécessaire dans bien des problèmes où ils se prononcent aujourd'hui avec beaucoup plus de modestie que certains de leurs devanciers. M. Koehler pratique cet « ars nesciendi » chaque fois qu'il convient de le faire, en particulier dans le domaine de la dérivation et de l'étymologie. C'est sagesse. Notre science est en devenir et la conférence donnée dernièrement à Louvain par M. G. R. Driver sur les méthodes et les progrès de la lexicographie ont indiqué plus d'un point dont les auteurs du « Lexicon » pourront tirer profit pour une prochaine édition. Signalons à la page 65 une faute d'impression : dans la *Revue Biblique* de 1931, Dhorme ne parle pas des Amorrhiens, mais bien des Amorrhéens. A la page 147, « barbur » (pluriel : barburim) est expliqué comme signifiant « coucou » (cfr *Forschungen und Fortschritte*, janvier 1950, p. 2-3, où M. Otto Eissfeldt considère comme à peu près certain qu'il faut traduire « barburim abusim » par « oies grasses »). A la page 152, le terme « berîth » est rattaché étymologiquement à « barah » et expliqué par « Essgemeinschaft ». Nous nous sommes toujours demandé s'il ne fallait pas rattacher l'hébreu berîth à l'accadien « birîtum » (sumérien : murub), milieu du corps. Le sens originel de « karath berith » serait alors « couper la victime par le milieu », d'où : « conclure une alliance », ce qui correspond bien à Genèse XV. Mais nous abandonnons cette suggestion au jugement de plus doctes que nous.

G. Lambert, S. I.

M. Zerwick, S. J. — *Graecitas biblica exemplis illustratur.* 2e édit. Coll. Scripta Pontificii Instituti biblici, 92. Rome, Istituto Biblico Pontificio, 1949, 25 × 17 cm., XII-120 p.

L'auteur de cet opuscule est professeur de grec biblique à l'Institut Biblique Pontifical à Rome. Il se plaint dans sa préface de la difficulté d'intéresser ses auditeurs, futurs professeurs d'exégèse, à des subtilités philologiques, d'autant plus, dit-il, que ces derniers devront enseigner le grec biblique « ex

officio », en quelques leçons (une quinzaine), à des élèves généralement peu préparés. Il semble résulter de ces doléances qu'il y a encore un long chemin à parcourir dans les Facultés pontificales pour réaliser le but que l'encyclique « Divino afflante Spiritu » n'a pas craint d'assigner aux études d'exégèse. Il faut louer d'autant plus le R. P. Zerwick de l'effort qu'il a tenté et qu'il renouvelle dans cette seconde édition pour intéresser les étudiants en sciences bibliques au moins aux phénomènes qui dénotent, suivant le mot du P. Joüon, « le substrat sémitique » au sein même de la langue grecque commune dans laquelle sont écrits les Septante et le Nouveau Testament. A cet égard, son opuscule contient des renseignements qu'on ne trouve pas toujours dans des grammaires plus développées. G. Lambert, S. I.

M. Friedlander et H. Levy. — *L'hébreu pour tous en 24 leçons.* Paris, U.J.E.C.O. (Organisation européenne pour l'éducation et la culture juive), 45, rue La Bruyère (IX^{e}), 1948, 21 × 14 cm., 178 p.

Si les professeurs des Facultés pontificales éprouvent des difficultés à intéresser leurs auditeurs au grec biblique, suivant le R. P. Zerwick, que dire de l'enseignement de l'hébreu ? Ici, la difficulté est encore beaucoup plus grande. Voici un livre au titre prometteur : « L'hébreu pour tous », méthode élémentaire en 24 leçons. Le but, très pratique, est d'arriver à lire et à comprendre une page ordinaire d'hébreu, soit de la Bible, soit de l'hébreu plus récent et moderne. Cet ouvrage est proposé d'abord aux juifs de langue française qui désirent aller en Palestine, où l'hébreu est redevenu la langue vivante d'Israël. Mais qui sait ? Peut-être cette méthode directe pourrait-elle amener nos étudiants en théologie à lire et à comprendre suffisamment la langue sacrée pour suivre avec plus de fruit un cours d'exégèse de l'Ancien Testament. Il ne coûte que d'essayer. G. Lambert, S. I.

J. Chaine et R. Grousset. — *Littérature religieuse.* Bible, Coran, religions de l'Inde et de la Chine. Paris, Colin, 1949, 19 × 13 cm., 844 p. Prix : 1400 frs franç.

On avait jusqu'ici, semble-t-il, mis plus de zèle à présenter au public cultivé les trésors de la littérature profane. Le beau livre de MM. Chaine et Grousset comble une lacune dont souffrait le domaine des littératures sacrées. Il met à la disposition du grand public cultivé une anthologie des textes religieux, considérés comme les fondements de la doctrine des grandes religions actuellement professées par des collectivités numériquement considérables. La part réservée à la Bible est de loin la plus importante : 457 pages sur 844. Les textes, classés autant que possible chronologiquement, sont encadrés d'introductions et de commentaires d'ordre historique et littéraire, qui mettent admirablement en valeur leur contenu religieux et l'art des vieux auteurs. Les traductions sont originales et bien faites. Les différentes sections ont été confiées à des spécialistes. Nous sommes incompétents pour juger la qualité du travail dans les sections consacrées à l'Extrême Orient. Mais il y a tout lieu de faire confiance à la compétence des directeurs pour le choix de ces collaborateurs. La partie biblique est l'œuvre de M. Steinmann. Le classement chronologique des textes présente un grand avantage. Car nous saisissons, grâce au commentaire, le progrès et le conditionnement historique de la pensée religieuse d'Israël et de son expression, que laissent souvent dans l'ombre nos manuels bibliques groupant les textes par catégories de livres : législatifs, historiques, prophétiques, sapientiaux, lyriques. Une anthologie est un choix et sacrifie nécessairement des passages que certains auraient aimé retrouver ici. Mais au total et, malgré des chicanes que ne manqueraient pas de faire des spécialistes sur certains points de chronologie et d'interprétation, l'œuvre réalisée par M. Steinmann, qui recouvre un immense domaine, est magistrale. Ce livre est, croyons-nous, indispensable aux professeurs de nos grands élèves et doit devenir pour eux un compagnon de chaque jour. Ils y trouveront une histoire littéraire de nos plus beaux textes religieux, insérée dans la vie du peuple de Dieu, qui les aidera à corriger ce que risque d'avoir de trop unilatéral, voire d'incomplet, un humanisme trop exclusivement nourri des littératures profanes anciennes. Ch. Matagne, S. I.

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

H. J. Vogels. — *Novum Testamentum graece et latine.* 3e édit. Pars prima : *Evangelia et Actus Apostolorum.* Pars secunda : *Epistulae et Apocalypsis.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 16 × 10 cm., XVI-795 et 795 p. Prix : 15 Mk l'ouvrage complet en deux volumes.

Le « Novum Testamentum graece et latine » de M. l'Abbé H. J. Vogels et les nombreux travaux de critique textuelle qui l'ont préparé sont trop connus (cfr *N.R.Th.*, 1925, p. 122; 1929, p. 166; 1930, p. 346) pour qu'il soit nécessaire de s'étendre longuement sur les caractéristiques de l'œuvre et la particulière compétence du spécialiste. On sait que M. Vogels a consacré plus de trente années de recherches aux divers aspects du texte du Nouveau Testament, tout spécialement à l'étude des versions, auxquelles il attache une grande importance. Il a eu l'occasion d'exposer, du moins partiellement, dans ses volumes antérieurs, ses vues sur le texte biblique, ce qui permet plus d'une fois de soupçonner les raisons du choix de telle variante, de préférence à telle autre : avantage que le lecteur n'a pas dans d'autres éditions manuelles du Nouveau Testament. Néanmoins, comme c'est nécessairement le cas dans ces éditions manuelles, entre l'apparat critique abrégé et le texte choisi il y a toujours une marge assez large; dans Mc I 4 nous croyons que M. Vogels a raison de choisir (contre Merk, Nestle, Bover) le texte : ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων... ; c'est, somme toute, le texte qui est encore le mieux attesté critiquement, mais surtout c'est celui qui, étant plus difficile, explique le mieux les diverses variantes; mais il serait bien malaisé de parvenir à cette conclusion avec l'apparat critique réduit, consacré ici à ce v. 4; pour donner raison au texte de M. Vogels, il faut bien recourir à un apparat critique plus riche, par exemple à la grande édition de Legg pour S. Marc (1935). Ceci n'est aucunement une critique, mais la simple constatation d'un fait inévitable, commun à toutes les éditions manuelles du Nouveau Testament. C'est dire que la compétence de l'auteur joue ici un grand rôle, puisque si souvent on demande au lecteur ordinaire un acte de foi en celle-ci.

Du point de vue pratique, les deux petits volumes de M. Vogels se recommandent par de nombreuses qualités : d'abord une grande perfection typographique : si la division en deux volumes a peut-être quelque inconvénient, la présentation du texte et le format choisi nous semblent l'emporter sur toutes les autres éditions; l'apparat critique est bien composé et clairement présenté mais plus succinct que celui de Merk; il diffère peu de l'apparat de 1920 et 1922, sauf par un plus grand nombre de références au texte des Pères, par exemple Irénée; les références marginales aux textes bibliques sont très nombreuses et figurent sur les deux textes, latin et grec. Avec raison l'auteur a noté d'un signe spécial — entre crochets — les passages du Nouveau Testament sur lesquels se posent les difficultés d'authenticité littéraire que l'on sait par exemple : Marc XVI 9-20; Jean VII 53-VIII 11; Jean V 3b-4 n'est pourvu d'aucun signe critique. La préface est restée la même que dans les éditions antérieures, sauf quelques lignes ajoutées en 1948. Puisse l'œuvre de M. l'Abbé Vogels rencontrer chez les catholiques un accueil digne des longs et solides travaux qu'elle a demandés de son auteur. J. Levie, S. I.

*E. Hoskyns, F. N. Davey. — *L'énigme du Nouveau Testament.* Coll. « L'Actualité protestante », série biblique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 19 × 13 cm., 226 p. Prix : 5,75 frs suisses.

Ce petit livre est un des plus pénétrants et des plus suggestifs qui aient été écrits pour souligner les étroitesses et les lacunes de l'exégèse critique du Nouveau Testament, telle qu'elle a été courante à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Les auteurs ont parfaitement posé le problème dès leur introduction : « Il y a une énigme du Nouveau Testament. Et ce n'est pas une énigme touchant la critique littéraire, les dates, les auteurs ou l'historicité de

tel ou tel épisode. C'est une énigme théologique qui demeure insoluble dès qu'on prétend l'aborder indépendamment des données historiques. Quel lien unissait Jésus de Nazareth et l'Eglise primitive ? Telle est l'énigme. Les textes du Nouveau Testament sont tous issus de l'Eglise primitive dont ils reflétaient la piété et stimulaient la foi. Existait-il, oui ou non, une relation rigoureuse entre cette piété et cette foi exceptionnelles et le personnage historique Jésus de Nazareth ? La vie et la mort de Jésus de Nazareth ont-elles donné le ton à l'Eglise primitive ? ou bien ces événements ont-ils été submergés par une piété et une foi hors de proportion avec le fait historique « Jésus de Nazareth » ? Tout l'effort des auteurs a été de montrer que la conception chrétienne de Jésus comme Messie, comme prédicateur d'une « bonne nouvelle » se substituant à la Loi ancienne, comme rédempteur, comme « fils de Dieu », n'est pas une création de l'Eglise primitive, mais est parvenue à nos évangélistes, à l'Eglise primitive, par une tradition émanant véritablement du fait de Jésus, tel qu'il a été posé historiquement par son apparition dans le cadre de l'Ancien Testament. Ce qui fait l'intérêt principal — captivant — de l'ouvrage, c'est la marche progressive, surtout à partir du ch. III (I et II sont un peu en marge du sujet), bien appuyée sur les conclusions littéraires généralement admises par la critique moderne, et montrant, dans chaque chapitre, que l'exégèse rationaliste n'a saisi qu'un aspect des faits et des textes et a perdu de vue l'élément essentiel, le jugement de valeur partout impliqué et aussi « traditionnel » que les faits eux-mêmes. L'argumentation est conduite avec un sens très vif des nuances, avec le souci de ne dépasser en rien la valeur de preuve de chaque texte; l'auteur procède par suggestions plus que par affirmations; il met en relief les insuffisances de l'exégèse rationaliste plus qu'il ne pousse jusqu'au bout (comme on l'eût légitimement souhaité) toutes les conclusions historiques accessibles à l'exégèse pleinement équilibrée du croyant.

Si l'intention générale de l'ouvrage nous paraît juste et, dans l'ensemble, bien réalisée, ce n'est pas à dire que nous fassions nôtres toutes les thèses particulières, entre autres ce qu'il dit p. 160 de saint Jean « Comment se fait-il qu'aucun spécialiste du Nouveau Testament ne puisse considérer le moindre fragment de cet évangile comme ayant une valeur historique ? » et ce qu'il ajoute dans le même sens p. 214-216. Il y aurait plus d'une assertion à discuter dans l'ouvrage, ce que ne nous permettent pas les limites imposées à ce compte rendu (1). Ce qu'il importe de dire c'est que ce volume force à réfléchir, amène à mieux comprendre la profondeur du fait chrétien dans l'histoire et les obligations complexes s'imposant à l'historien qui veut l'interpréter justement.

J. Levie, S. I.

*S. DE DIETRICH. — *Le renouveau biblique*. Manuel pratique d'études bibliques. 2e édit. Coll. « L'actualité protestante ». Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 19 × 13 cm., 308 p. Prix : 5.75 frs suisses.

Nous avons rendu compte de la première édition de cet ouvrage (cfr *N.R. Th.*, 1949, p. 652). La seconde édition a voulu réadapter ce volume aux lecteurs de langue française en s'efforçant de leur procurer un instrument de travail. Laissant de côté les parties descriptives de la première édition, l'auteur a rédi-

(1) Signalons dans la traduction française p. 211 un contresens assez malheureux. On y lit en effet « On sait qu'Ad. Harnack réagissait très vivement lorsqu'on lui disait croire que « Luc le médecin », c'est-à-dire le personnage mentionné dans les épîtres de Paul aux Colossiens (IV, 14) et à Philémon (24) et dans la seconde lettre à Timothée (IV, 11), était l'auteur du troisième évangile et des Actes des Apôtres. » Pour qui sait qu'Harnack a été précisément depuis 1906 le défenseur de l'authenticité des Actes, pareille erreur étonne immédiatement. Mais le texte anglais aurait dû se traduire « On sait qu'Ad. Harnack a opéré une soudaine réaction en faveur de la croyance que Luc le médecin... était l'auteur du troisième évangile et des Actes des Apôtres. » Ce qui est juste le contraire du texte français. — On regrette aussi que la traduction ait omis le 2e appendice (bibliographie) ainsi que les tables analytiques du volume anglais.

gé une introduction nouvelle et développé les chapitres sur *Bible et histoire* et sur *Bible et monde*. Quelques nouveaux plans d'étude ont été ajoutés dans les Applications pratiques. Un court appendice signale les principes directeurs pour l'interprétation de la Bible, acceptés par la Conférence oecuménique d'étude, tenue à Oxford en 1949. Les coquilles de la première édition ont été corrigées. Les changements apportés dans la présentation de ce travail l'ont amélioré et lui permettent de rendre service à un plus large public.

Ch. Matagne, S. I.

*M. Albertz. — *Botschaft des Neuen Testamentes.* Tome I^er^ : *Die Entstehung der Botschaft*; Fasc. I : *Die Entstehung des Evangeliums.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1947, 24 × 16 cm., 304 p.

Premier volume d'une œuvre qui s'annonce comme très personnelle et se rattache étroitement à la *Formgeschichtliche Methode*. Trois volumes sont prévus : les deux premiers seront consacrés à « l'origine du Nouveau Testament » (Die Entstehung der Botschaft) : des évangiles d'abord (le volume présent) ; des Actes, épîtres et Apocalypse ensuite. Le troisième aura pour objet le « contenu du message » et formera une sorte de Théologie du Nouveau Testament. L'auteur précise sa méthode dans une brève introduction. Il rappelle qu'il fut en 1921, par sa monographie (Die synoptischen Streitgespräche), un des trois initiateurs (indépendants l'un de l'autre) de la *Formgeschichte* appliquée au Nouveau Testament, Bultmann ayant publié également en 1921 sa « Geschichte der synoptischen Tradition » et M. Dibelius en 1919 sa « Formengeschichte des Evangeliums ». Tous trois reconnaissent du reste leur dépendance d'Hermann Gunkel, l'exégète pénétrant et original de l'Ancien Testament.

Mais Albertz tient à séparer nettement sa position de celle de M. Dibelius et surtout du radicalisme sceptique de Bultmann. La vie de l'Eglise, la foi de l'Eglise s'exprimant dans le Nouveau Testament, il cherche à la comprendre d'abord par le dedans, par l'Ancien Testament qui s'y continue, par l'influence et l'action de Jésus, par la vie de l'Esprit dans l'Eglise, et non pas d'abord par des influences du dehors, par la philosophie ou les religions contemporaines. Son exégèse se cantonne donc — trop exclusivement même, nous semble-t-il — dans l'étude des documents évangéliques, de la « forme littéraire » de leurs divers éléments, de leur « Sitz im Leben ». Rien sur les résultats déjà acquis par d'autres : aucune note au bas des pages ; aucune mention de travaux contemporains. A l'inverse de ce que font d'ordinaire les Introductions classiques au Nouveau Testament, il s'étend surtout sur l'origine et l'évolution possibles de la *« tradition orale »* antérieure aux évangiles (jusqu'à la p. 170) et ne consacre à l'histoire des évangiles écrits qu'une part sensiblement moindre de ses recherches. L'essentiel de l'ouvrage est donc constitué par une étude minutieuse et un effort de classification des « formes littéraires » apparaissant dans nos évangiles, par un effort d'interprétation historique et religieuse en fonction de la « vie » de la communauté. Dans ce travail, incontestablement, la part de la conjecture, de l'hypothèse est considérable. On se réjouit toutefois de voir appliquer ici la méthode de la « Formgeschichte » avec plus de réserve que chez R. Bultmann. Les conclusions sont en général modérées, par exemple sur les dates des évangiles. Le livre de M. Albertz est de ceux qu'on ne peut juger qu'après un long contact et un contrôle incessant ; il a été longtemps « enseigné » avant d'être écrit et les heureuses trouvailles, les observations suggestives ne manquent pas, à côté d'hypothèses invérifiables et de conjectures qui apparaîtront subjectives. Ce qui est certain c'est que pareil travail a droit à une étude attentive des exégètes et leur sera utile, même là où ils jugeront devoir se séparer de lui. C'est un ouvrage de valeur. J. Levie, S. I.

J. Schmid. — *Synopse der drei ersten Evangelien, mit Beifügung der Johannes Parallelen.* Ratisbonne, Pustet, 1949, 28 × 19 cm., IV-216 p. Prix : cart. : 11,50 Mk ; relié : 13.80 Mk.

Cette synopse présente le texte allemand des évangiles. C'est, à peu de choses près, celui que commentait M. Schmid dans les trois premiers volumes du *Regensburger Neue Testament*. On comprend dès lors que la synopse actuelle soit le complément pratique nécessaire de cette belle collection. L'auteur s'est efforcé, et avec succès, de garder dans la traduction des textes parallèles et jusque dans leur présentation typographique, les identités et les divergences du texte grec sous-jacent. Le texte de chacun des trois évangiles est rendu selon son ordre propre et peut être lu d'une manière continue dans la synopse, imprimé qu'il est en un caractère homogène. Les textes, déplacés de leur contexte littéraire original, sont imprimés en caractères plus petits. Ce procédé permet de pouvoir toujours comparer facilement les *textes* parallèles et en même temps, grâce aux références, de retrouver aisément dans quel *contexte* particulier les différents évangélistes les ont insérés. Les doublets sont signalés dans les notes ainsi que les courts parallèles johanniques, les plus considérables, en fait peu nombreux, étant imprimés dans une quatrième colonne. Tout ce travail constitue une aide précieuse qui rendra beaucoup de services, surtout aux lecteurs de langue allemande, et il faut féliciter la maison Pustet pour l'impression nette et claire d'un ouvrage dont la composition typographique présente pas mal de difficultés. L'auteur, dans sa préface, dégage avec clarté les grandes lois qu'impose la simple considération « synoptique » des textes évangéliques relativement à leur interprétation. Il est clair par exemple que les évangiles ne veulent pas être des biographies ou des livres d'histoire, mais ont été composés « im Dienste der urchristlichen Mission » et doivent être interprétés en conséquence. Si les évangélistes, et le christianisme primitif avec eux, n'ont pas manifesté grand intérêt à rédiger une « biographie » de Jésus, nous devons, à leur exemple, nous laisser convaincre que les données chronologiques ou biographiques ne sont pas les choses les plus importantes de l'Evangile.

Ch. Matagne, S. I.

*W. MICHAELIS. — *Das Evangelium nach Matthäus*. I^re^ partie, chap. 1-7. Coll. Prophezei, Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde. Zurich, Zwingli-Verlag, 1948, 18 × 12 cm., VIII-384 p. Prix : 11,50 frs suisses.

Ce volume de W. Michaelis, professeur à l'université de Berne, est le premier de la collection « Prophezei » de Zurich qui soit consacré aux évangiles. Le but de cette collection est celui-là même que Zwingli et ses collaborateurs de 1525 poursuivaient dans les explications scripturaires qu'ils donnaient en la cathédrale de Zurich (p. III). C'est dire que l'œuvre est rédigée avant tout pour les fidèles. Nous n'y chercherons donc pas un commentaire technique à base scientifique explicite. Le texte est donné en traduction et son explication veut être avant tout docrinale et théologique. Mais le commentaire est cependant loin d'ignorer les travaux qui le préparent et le justifient. Ce premier volume de presque 400 pages, de format commode et d'une typographie agréable, ne commente que les sept premiers chapitres de saint Matthieu. Deux autres volumes seront publiés pour achever l'explication du premier évangile. L'auteur suit le texte de très près et en épuise toutes les virtualités, ce qui explique l'ampleur de son commentaire abondant, qui ne se laisse cependant aller à aucun développement superficiel. Il s'attache en particulier à noter tous les parallèles avec le Nouveau Testament et principalement avec les deux autres évangiles synoptiques. La lecture de cette œuvre est bienfaisante. Sur certains points, on ne rejoindra pas les positions de l'auteur. Par exemple son étymologie de « Nazaréen » en II, 23 qu'il dérive de « Nazareth » nous paraît trop assurée. Son interprétation du Pater est trop unilatéralement eschatologique. Elle ne prête aucune attention au fait que, selon l'évangile même, le règne de Dieu est déjà réellement commencé dans l'Eglise. L'auteur ne semble pas admettre la virginité de Marie *post partum* (p. 68-69). L'allure générale est assez conservatrice. L'auteur admet la théorie des deux sources et est favorable à l'authenticité des paroles et l'historicité des faits.

Ch. Matagne, S. I.

*J. Schniewind. — *Das Evangelium nach Matthäus.* 5e édit. Coll. Das Neue Testament deutsch, 2. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, 23 × 16 cm., 282 p. Prix : 9.60 Mk.

Cette collection, publiée entièrement entre 1932 et 1939, a été analysée, quant à ses 11 volumes, dans la *Nouvelle Revue Théologique* : 1933, p. 551; 1935, p. 417; 1936, p. 770; 1938, p. 610; 1939, p. 114. Elle a connu un vif succès chez les protestants d'Allemagne, tant à cause de sa valeur technique qu'en raison de son caractère, généralement plus religieux, en réaction contre le protestantisme libéral d'avant 1914. L'indication présente a pour but d'avertir que les divers volumes de la collection sont actuellement réédités ou vont l'être : le commentaire de Marc par Schniewind a reparu, en 4e édition, en 1949; celui de Matthieu, en 5e édition, en 1950. J. L.

*H. Sahlin. — *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums.* Coll. Uppsala Universitets Årsskrift 1949, 2. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1949, 35 × 16 cm., 148 p. Prix : 6 couronnes.

Continuation de la dissertation : *Der Messias und das Gottesvolk,* analysée dans la *N.R.Th.*, en 1946, p. 722; l'hypothèse du Proto-Luc est appliquée à présent à Luc III; après une reconstruction de ce Proto-Luc III, ce chapitre est commenté, historiquement et théologiquement. J. L.

F. Amiot. — *Evangile. Vie et message du Christ.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1949, 19 × 12 cm., 496 p. Prix : 500 frs franç.

Ce volume est le premier paru de la collection « Textes pour l'Histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops ». Parallèle plutôt que complément au *Jésus en son temps* du même auteur, ce livre se suffit à lui-même. Le lecteur y trouvera les quatre évangiles traduits et annotés par M. Amiot, ainsi que les principaux documents non-chrétiens des premiers siècles se rapportant à Jésus et quelques textes chrétiens primitifs montrant la transmission directe de l'Evangile dans l'Eglise. Une introduction générale et spéciale aux quatre évangiles a été brillamment rédigée par Daniel-Rops et aussi une note sur le problème des « synoptiques ». Souhaitons une large diffusion à cette utile collection qui veut mettre à la disposition des lecteurs les documents et textes qui servent de bases à l'histoire sainte et à l'histoire du christianisme. Ch. Matagne, S. I.

Dr. P. Barbet. — *La Passion de N.-S. Jésus-Christ selon le chirurgien.* Issoudun (Indre), Dillen & Cie; Paris, Librairie du Carmel, 1950, 23 × 14 cm., 224 p. Prix : 450 frs franç.

Le docteur Barbet est déjà connu par ses études concernant les souffrances physiques de Jésus dans sa Passion. Dans ce livre, il reprend la question dans toute son ampleur. La piété du médecin a voulu forcer la réserve si pleine de sens du récit évangélique, qui mentionne les différents supplices de Jésus en très peu de mots. Ces études détaillées du chirurgien prennent pour point de départ, dans ce volume, l'examen attentif des empreintes du saint Suaire de Turin, auquel est consacré tout le premier chapitre. L'auteur croit pouvoir en affirmer l'authenticité et ce suaire serait, selon lui, une vraie relique « corporelle » du Seigneur. Nul n'est tenu de partager cette conviction qui est loin d'être commune à tous les savants catholiques (cfr les articles du P. Braun, O.P., dans la *N.R.Th.*, 1939, p. 900-935 et 1025-1046). Un second chapitre utilise les données de l'archéologie relatives à l'usage, aux instruments et aux modalités de crucifixion pour tenter ensuite une explication de l'évangile. Le reste du livre traite des souffrances physiques de la passion et la mort du Sauveur. Une documentation photographique est réunie à la fin du volume. Comme il faut s'y attendre, les renseignements et observations d'ordre médical constituent les apports les plus originaux de l'ouvrage. L'auteur

touche aussi à l'exégèse, à l'archéologie, à l'histoire, à l'iconographie. Mais on sent qu'il manque ici de technique rigoureuse et se comporte en consciencieux amateur, cherchant confirmation pour ses points de vue. Ce livre, écrit dans un esprit de foi très vif, rendra service à tous ceux qui désirent connaître dans le détail et suivre heure par heure le développement du supplice de Jésus. Ce qui n'est pas nécessairement la meilleure manière de passer une Semaine Sainte. En remerciant l'auteur des informations qu'il met à notre disposition, nous préférons nous laisser guider davantage par la foi que par la médecine pour compatir au « mystère rédempteur » de Notre Seigneur, à l'exemple de la Vierge des VII Douleurs que la liturgie nous propose « Intuens in ipso non tam vulnerum livorem quam mundi salutem ».

Ch. Matagne, S. I.

R. W. Hynek. — *Golgotha im Zeugnis des Turiner Grabtuches.* Nouv. édit. Karlsruhe, Badenia Verlag, 1950, 21 × 15 cm., 224 p.

Sous un autre titre, ce livre est consacré exactement au même sujet que celui du docteur Barbet, dont les précédents travaux ont été largement utilisés par M. Hynek, lui aussi docteur en médecine. On retrouvera ici le même zèle et une ferveur de conviction identique. Ch. Matagne, S. I.

J. Jeremias. — *Die Wiederentdeckung von Bethesda.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949, 23 × 16 cm., 28 p.

Tous les pèlerins de Terre Sainte ont visité, dans le quartier de Sainte-Anne confié aux Pères Blancs de Jérusalem, les ruines des bâtiments de la piscine de Bethesda — ou Bezétha —, vénérée comme le site du miracle de Jean V 2 suiv. C'est à ce souvenir qu'est consacrée la brochure de l'exégète protestant J. Jeremias. Il reprend toute la question, depuis l'exégèse du texte de Jean jusqu'aux diverses fouilles et découvertes de 1866 à 1938, en passant par l'étude approfondie des textes des anciens pèlerins et des fluctuations de la tradition, pour aboutir à conclure à l'authenticité du site et des bâtiments, comme étant bien ceux qu'a eus en vue l'auteur du 4e évangile. J. L.

L. Tondelli. — *Il primo pensiero cristiano.* T. III. *Il pensiero di S. Paolo.* Turin, Società editrice internazionale, 2e édition, 1948, 21 × 14 cm., VIII-386 p. Prix : 575 lires.

Paru en 1re édition en 1928, ce livre méritait d'être réédité. Il représente en effet un effort personnel et vigoureux pour repenser de façon synthétique la théologie de saint Paul. Le mérite principal n'est pas dans l'érudition, l'information étendue et abondante; l'auteur, qui écrit pour tous les chrétiens cultivés et non pour les spécialistes, fonde son travail sur un choix judicieux d'ouvrages essentiels; la grande valeur, solide et durable, du livre est à chercher dans les nombreuses pages exprimant, de façon heureuse et pénétrante, les aspects fondamentaux de la pensée paulinienne. M. Tondelli étudie saint Paul *con amore,* avec une vive sympathie intellectuelle; rien de conventionnel ni de livresque dans l'exposé; le contact a été direct entre la pensée de Paul et celle de son interprète et un enthousiasme discret et contenu ajoute de la vie et de la chaleur même aux pages les plus abstraites. Le principe de synthèse adopté par l'auteur n'est pas sans analogie avec celui qu'a choisi le P. Prat dans son deuxième volume de la « Théologie de saint Paul ». M. Tondelli, dans ses trois premiers chapitres, étudie l'état du monde avant le Christ; puis passe à l'œuvre de la Rédemption et aux divers aspects qu'elle comporte, pour aboutir à une christologie et finalement à une ecclésiologie. On peut préférer un autre ordre systématique, qui viserait à serrer davantage l'évolution spontanée de la pensée de Paul, la logique profonde de sa théologie, et serait moins soucieux de la replacer dans les cadres de notre théologie classique d'aujourd'hui. On peut penser aussi que parfois, par exemple dans la place si large accordée à l'Eucharistie dans la synthèse paulinienne, l'auteur a dépassé les limites strictes de l'interprétation historique pour retrouver chez Paul les préférences religieuses de l'âme contemporaine. Ce sont là divergences partielles d'appréciation

qui n'enlèvent rien à l'estime que mérite ce beau livre, enrichissant et éclairant parce que profondément pensé. J. Levie, S. I.

*J. HÉRING. — *La première épître de saint Paul aux Corinthiens.* Coll. Commentaire du Nouveau Testament, n° VII. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 25 × 19 cm., 160 p. Prix : 9.50 frs suisses.

L'ouvrage de M. Jean Héring introduit une nouvelle collection protestante de commentaires du Nouveau Testament en langue française. Elle veut être à la fois *scientifique,* visant à fonder solidement et à justifier rigoureusement les interprétations proposées, et *théologique,* ayant pour but de mettre en pleine valeur la pensée des auteurs sacrés. D'autre part elle entend rester accessible à tous, pasteurs et fidèles des communautés chrétiennes. Dans l'intention de ses initiateurs, elle semble vouloir se placer à mi-chemin entre ce que sont chez nous d'un côté la collection « Verbum salutis » et de l'autre les « Etudes bibliques ». Le format choisi est large avec un texte très dense; au haut de la page la traduction en italiques; le commentaire, immédiatement en dessous, explique le texte verset par verset; quelques notes plus techniques au bas de la page. La collection comprendra 15 volumes. A en juger par la plupart des auteurs prévus, la critique promet d'être modérée et l'exégèse respectueuse de la parole sacrée.

M. Héring, dans l'avant-propos, dit clairement ses intentions : « Nous pensons que la première tâche du commentateur est de justifier sa traduction, en serrant d'aussi près que possible le texte grec ». Guère de discussions avec les exégèses différentes; sobriété dans les références; effort objectif pour interpréter historiquement S. Paul et justifier philologiquement et théologiquement chaque interprétation. La traduction a été l'objet d'une attention particulière; elle cherche à rendre la pensée plutôt qu'à suivre les mots; en général elle nous a paru très heureuse. Le commentaire est clair, concis, allant droit au but par petites phrases nettes et argumentations brèves et incisives : c'est partout le professeur qui explique son texte, et ne veut pas aller au delà. On appréciera surtout les explications par le milieu de pensée contemporain, soit que celui-ci ait influencé la pensée de Paul, soit que Paul parle en réaction contre lui; sous cet aspect, particulièrement, on constate la dette de l'auteur envers Jean Weiss, dont il note très justement p. 13 les mérites. Ce qu'on regrettera, c'est que l'auteur ait peu d'exposés synthétiques, peu d'« excursus » visant à remettre les passages particuliers dans l'ensemble de la théologie de Paul. Ce qu'on regrettera aussi, vu le caractère de la collection, c'est que M. Héring n'ait pas marqué parfois plus profondément le lien entre la doctrine de Paul et les points fondamentaux du christianisme éternel. Parfois, sans doute, il abandonne l'exégèse stricte, pour présenter certaines remarques, à l'emporte-pièce : par exemple p. 19 il exprime son étonnement à propos de 1 Cor I 12-13 à l'égard des « chrétiens qui aient jugé bon d'accepter le nom de « dominicains », ou de « franciscains » (1), de « luthériens », de « calvinistes », ou de « wesleyens » ; ou bien, p. 59, il retourne, très arbitrairement d'ailleurs, le raisonnement de Paul 1 Cor VII 33-34 contre les conclusions mêmes de l'apôtre : L'homme marié est donc partagé. « Supériorité morale du célibat ? C'est plutôt le contraire, car il est plus facile de rester fidèle au Seigneur quand on n'est pas partagé » : ce qui n'est certainement plus de l'exégèse objective! Le théologien catholique lira avec un vif intérêt le commentaire du ch. VII (Mariage et virginité) et surtout de XI 17-34 (Eucharistie; cfr aussi p. 47, 84-85, et passim sur l'Eucharistie) où la discussion théologique est plus poussée.

Reprendre ici, soit pour les approuver, soit pour les discuter, les positions prises par M. Héring au cours de son commentaire nous mènerait trop loin; notons seulement, à titre d'exemples, quelques opinions émises : M. Héring considère la 1re aux Corinthiens comme une combinaison rédactionnelle, faite par les Chrétiens, de deux lettres de S. Paul : la 1re aurait contenu I-VIII;

(1) L'auteur ignore-t-il que le nom officiel est « Frères prêcheurs », « Frères mineurs » ?

X 23-XI 1; XVI 1-4, 10-14; la 2e IX 1-X-22; XI-XV; le reste de XVI. Le ch. XIII, œuvre authentique de Paul, viendrait d'une autre lettre encore. Malgré toute l'ingéniosité déployée pour établir cette composition artificielle, nous ne pensons pas qu'elle doive convaincre beaucoup d'exégètes. — I 12 : ἐγὼ δὲ Χριστοῦ est interprété comme une glose de copiste; il n'y aurait donc pas de « parti du Christ » à Corinthe. — VII 36-38 sont interprétés, avec Achelis, Lietzmann, etc., non du père ou du tuteur choisissant pour la jeune fille l'état de mariage ou celui de virginité, mais « de fiançailles spirituelles : un jeune homme et une jeune fille se promettant mutuellement affection perpétuelle et consentant parfois à cohabiter, mais sans rompre les vœux de virginité qu'ils avaient faits l'un et l'autre » (p. 61).

Le commentaire de M. Héring est une œuvre sérieuse, solide, qui, comme la collection qu'il inaugure, mérite de retenir l'attention des théologiens catholiques. J. Levie, S. I.

*H. Lietzmann. — *An die Korinther I/II.* 4e édit. Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 9. Tubingue, Mohr. 1949, 25 × 18 cm., 214 p. Prix : broché : 12.40 Mk; relié : 14.20 Mk.

C'est en 1906 que parut le 1er fascicule du *Handbuch zum Neuen Testament*; la 1re édition ne fut achevée qu'en 1926 par la publication du commentaire de l'Apocalypse par E. Lohmeyer. On sait que, dès ses débuts, le *Handbuch* avait visé à approfondir l'explication historique par un recours plus fréquent aux textes parallèles et aux analogies du milieu religieux contemporain et de la littérature hellénistique; on cherchait d'autre part à rester, grâce à une extrême concision, dans les limites d'un commentaire financièrement accessible à tous, qui gardât le caractère de la haute vulgarisation plutôt que de la spécialisation technique. La formule semble avoir répondu aux besoins des théologiens protestants de cette époque, puisque les éditions se sont rapidement succédé. Parmi ces commentaires, ceux de H. Lietzmann sont sans doute les plus intéressants et les plus utiles pour les exégètes. Très sobres en première édition, ces commentaires se sont enrichis et fortement amplifiés d'édition en édition; la chose est frappante lorsque l'on compare la 5e édition du commentaire présent à la 1re. Hans Lietzmann étant mort en juin 1942, le texte des 164 premières pages de cet ouvrage est resté celui de la 4e édition de 1931, reproduit photo-mécaniquement sauf addition d'un astérisque en maints passages; l'astérisque renvoie à un appendice du 50 pages dû à l'éditeur actuel W. G. Kümmel. On joint ainsi le respect de la pensée de H. Lietzmann avec l'adaptation de l'ouvrage aux progrès de ces 20 dernières années. Reste à noter l'esprit du *Handbuch*. A la différence des collections exégétiques protestantes nées durant ces 30 dernières années, lesquelles très justement mettent davantage l'accent sur l'explication théologique et la valeur religieuse de l'Ecriture, le *Handbuch* a toujours gardé le point de vue exclusivement historique, traitant la Bible comme un monument intéressant du passé et l'interprétant volontiers dans le sens du protestantisme libéral de la fin du XIXe siècle. Empressons-nous d'ajouter que la forte personnalité et la perspicacité historique de M. H. Lietzmann rendent très suggestifs et éclairants maints passages de ce commentaire. J. Levie, S. I.

W. Goossens. — *L'Eglise corps du Christ, d'après Saint Paul.* Etude de théologie biblique. Coll. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1949, 19 × 12 cm., 112 p. Prix : 125 frs franç.

Cette brève et substantielle étude du regretté Chanoine Goossens est un modèle du genre didactique : un premier chapitre présente et situe les divers textes des épîtres où se rencontre l'expression de « Corps » ou « Corps du Christ », appliquée aux chrétiens et à l'Eglise; le second chapitre est un exposé synthétique de la doctrine paulinienne sur ce sujet, enfin dans un dernier chapitre l'auteur étudie l'origine de l'expression. Ce petit travail très dense ne prétend pas à l'originalité : il est un résumé des principaux travaux de l'exégèse concernant ce problème délicat, mais ses qualités mêmes d'objectivité, de

précision et de clarté le recommandent à l'attention de tous ceux qui veulent mieux pénétrer, sous la conduite d'un guide sûr, la féconde doctrine de notre identification mystique au Christ Jésus. G. Dejaifve, S. I.

A. Wikenhauser. — *Offenbarung des Johannes.* Traduction et commentaire. Coll. Das Neue Testament, 9. Ratisbonne, Pustet, Gregorius-Verlag, 1947, 23 × 15 cm., 144 p. Prix : cartonné : 6 Mk ; relié : 7.50 Mk.

Le commentaire de l'Apocalypse par M. Wikenhauser frappe d'emblée par sa richesse, sa concision et sa clarté. Dès le début de l'introduction, un solide exposé du genre littéraire « apocalyptique » juif permet au lecteur de mieux comprendre d'une part maintes particularités de l'Apocalypse johannique, d'autre part certains traits spéciaux qui la distinguent des écrits similaires et la rapprochent du genre « prophétique ». Sans cesse, au cours de son commentaire, M. Wikenhauser multipliera les rapprochements avec les écrits juifs antérieurs et justifiera ainsi en détail chacune de ses positions. Sans qu'il y ait jamais discussion proprement dite avec d'autres exégètes contemporains, on constate aisément que c'est par exemple contre l'avis du P. Allo que, très justement, p. 54-55, il se prononce contre la théorie de la « récapitulation » de Victorin de Pettau et que c'est contre l'avis de M. Sickenberger qu'il démontre (p. 92 suiv.) qu'il faut interpréter de l'empire romain la 1re bête de l'Apocalypse (cfr notre recension de M. Sickenberger, *N.R.Th.*, 1946, p. 151). Les « excursus » disséminés à travers le commentaire sont particulièrement éclairants. Sans prétendre entraîner M. Wikenhauser dans l'interprétation ascétique ou homilétique de l'Apocalypse, nous aurions voulu qu'il se préoccupât davantage de mettre en valeur la signification religieuse durable de ce livre inspiré. Selon le genre de la collection, la bibliographie donnée au début est très restreinte ; on aurait aimé avoir l'avis de M. Wikenhauser sur le livre de P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle* (1935), et sur d'autres travaux comme ceux de Peschek, Schneider, etc., qu'il ne cite pas.

Voici les principales positions défendues par M. Wikenhauser. L'Apocalypse a été composée par Jean dans les dernières années de Domitien, vers 94 ou 95 ; dans l'interprétation des 7 têtes de la bête, représentant 7 empereurs, l'auteur voit les sept empereurs romains depuis Caligula jusqu'à Nerva : Jean écrit sous le 6e, Domitien, et Nerva (96-98) sera celui qui ne règnera que peu de temps ; le 8e, symbolisé par « Nero redivivus » représentera l'ensemble des empereurs persécuteurs. L'Apocalypse doit s'interpréter à la fois « zeitgeschichtlich » et « endgeschichtlich », c'est-à-dire que Jean a pour objet principal l'annonce des événements de la fin des temps, mais il les décrit en une seule perspective dans le cadre contemporain et en continuité avec les événements de son temps (en somme la position généralement admise aujourd'hui, par exemple par Allo, Charles, etc. ; aliter Sickenberger). M. Wikenhauser ne semble pas envisager le plan général de l'Apocalypse comme proposant 7 séries de 7 éléments (cfr notre hypothèse de *N.R.Th.*, nov.-déc. 1924 et le livre du P. Loenertz 1947) ; mais il admet que les 3 grandes scènes de 7 fléaux sont consécutives (et non contemporaines selon le système de la récapitulation) ; il applique à l'empire romain persécuteur le symbole de la 1re bête et voit dans la 2e la personnification des forces religieuses, spirituelles et politiques qui se mettent au service de la tyrannie impériale (p. 95-97) ; il interprète Néron (Nero redivivus, symbole des persécuteurs à venir) le chiffre 666. Les 144.000 de XIV 1 sont jugés identiques aux 144.000 de VII 2 suiv., et représentent donc l'ensemble des chrétiens, fidèles aux règles générales de la chasteté chrétienne, et non une élite de chrétiens ayant choisi la virginité. L'auteur reconnaît franchement (p. 129-130) que, littéralement, en vision, Jean représente le règne de mille ans (XX 1-6) comme « une résurrection corporelle des martyrs, pour y revivre et régner avec le Christ sur terre et même plus précisément en Terre Sainte » ; mais, comme si souvent ailleurs, cette vision doit s'interpréter symboliquement ; elle signifierait simplement la récompense éminente des martyrs. Ces diverses positions ne sont pas nou-

velles; la valeur du commentaire se marque par la clarté et la solidité de leur présentation et de leur justification. J. Levie, S. I.

*M. Goguel. — *La naissance du Christianisme.* Jésus et les origines du Christianisme. Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1946, 23 × 14 cm., 608 p. Prix : 400 frs franç.

*M. Goguel. — *Les premiers temps de l'Eglise.* Coll. Manuels et précis de théologie, XXVIII. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 24 × 16 cm., 236 p. Prix : 7,50 frs suisses.

Dans le premier de ces deux livres M. Goguel tente de décrire et d'expliquer la naissance du christianisme, cette religion nouvelle née de la foi en Jésus ressuscité et Christ.

Dans son introduction (pp. 13-40) l'auteur prend nettement position — une position déjà vieillie — sur des points fondamentaux, notamment concernant l'institution de l'Eglise. « Le christianisme, écrit-il, n'a pas été la religion que Jésus avait apportée ou enseignée » (p. 17). Au sujet de l'Eglise, dont il étudiera dans un autre volume la constitution sur le plan social, il affirme que Jésus « ne l'a instituée ni directement ni indirectement par l'intermédiaire d'un homme, Pierre, ou d'un groupe d'hommes, les Douze, à qui il aurait donné mission et pouvoir pour cela. Il ne l'a même pas prévue » (p. 15). M. Goguel reprend à son compte la « formule lapidaire de Loisy : Jésus avait annoncé le Royaume de Dieu et c'est l'Eglise qui est venue » (p. 16). Suivent quelques pages où l'auteur expose ses vues sur la nature du phénomène religieux, individuel et collectif. Cette première prise de contact avec les idées familières de l'auteur suffit à montrer à quelle école il appartient.

M. G. consacre la première partie de son ouvrage à *la création d'un objet religieux nouveau* (pp. 41-104), c'est-à-dire : « Jésus ayant triomphé de la mort et étant devenu le Christ à la droite de Dieu ». C'est la foi en ce Jésus ressuscité, dont l'auteur étudie la naissance et la genèse, qui est le principe générateur du christianisme. Selon M. G., Jésus n'est pas ressuscité. Mais ses disciples ne peuvent se résigner à l'échec de la mort d'un maître vénéré. L'attachement qu'ils lui vouaient va se transformer en la croyance qu'il vit auprès de Dieu. « C'est dans le cœur des disciples qui l'avaient aimé et avaient cru en lui que Jésus est d'abord ressuscité » (p. 91). De ce sentiment très vif, les disciples passent tout naturellement à l'affirmation de la résurrection corporelle de Jésus. L'évolution toute normale de leur expérience religieuse provoque l'éclosion nécessaire et le développement de récits, assez incohérents et d'allure apologétique, racontant la découverte du tombeau vide, les « christophanies » à des témoins privilégiés, qui veulent être la preuve garantissant désormais l'objet de la croyance, mais qui ne sont, en réalité, que l'objectivation de la foi intense et créatrice des disciples. C'est ainsi que la foi à la résurrection a d'abord été l'expression d'une expérience religieuse, avant de prendre l'allure d'une affirmation de fait, qui deviendrait ensuite un dogme (p. 104). — Tout cela repose sur une critique arbitraire et une défiance excessive à l'égard des documents que nous possédons. Le traitement que fait subir M. G. aux textes chrétiens nous paraît quelque peu simple et paradoxal. Il leur inflige un retournement qu'ils ne réclament nullement. Avec une téméraire audace, il transforme ses hypothèses en des faits, malgré les « sans doute » et les « peut-être » dont il parsème son écrit, et il discerne à plaisir différentes couches de traditions sous de faibles indices. Certes l'exégèse des récits de la résurrection est affaire délicate. Ecrits par des croyants, ces textes sont réellement, pour une part, l'expression de leur foi, où se manifeste, comme dans tout le Nouveau Testament, une évolution qu'aucun exégète ou historien, fût-il catholique, ne peut contester. Ce n'est pas d'un coup que la foi s'est formulée d'une manière définitive et parfaite. Mais cette évolution même, reconnue dans l'expression de la foi, n'implique en aucune manière que celle-ci soit créatrice de l'objet qu'elle propose. Et, de ce point de vue, on est plus proche des récits évangéliques, de leur simplicité et de leur vie, en admettant que le fait objectif de la résurrection corporelle de Jésus les

explique infiniment mieux qu'une hallucination, fut-elle mystique, créant son objet et le présentant, ainsi imaginé, dans des récits, dont elle se serait efforcée pour le moins d'en assurer une plus cohérente homogénéité que celle qu'ils nous offrent dans leur état actuel. A moins de rejeter à priori la possibilité d'une résurrection, il est plus raisonnable et plus conforme aux sources de dire que le Christ était réellement ce que les disciples ont cru plutôt que de croire que leur ferveur ait pu créer un Christ qu'ils n'auraient point connu.

La seconde partie veut expliquer *l'échec de la réalisation du christianisme sur le plan du judaïsme* (pp. 105-189). Ici encore les mêmes remarques s'imposent concernant l'utilisation par M. G. des Actes des Apôtres. Le tableau qu'il trace de l'église « dynastique » de Jérusalem, qui ne connaît pas le « pneumatisme », est bien éloigné de ce que nous racontent les Actes. Mais le lecteur apprendra de M. G. que le rédacteur des Actes construit entièrement certains récits, comme celui de la Pentecôte, en déforme d'autres, utilise des thèmes folkloriques et nous livre bien des choses suspectes (pp. 112 et ss.). Rien d'étonnant dès lors qu'après une critique aussi radicale, que ne justifie pas l'état des textes, on nous présente une église jérusalémite dessinée en fonction du rôle que son historien moderne lui assigne dans l'histoire primitive du christianisme.

La troisième partie, consacrée à *la réalisation du christianisme sur le plan de l'hellénisme et la préparation de la doctrine* (pp. 190-279), se divise en trois chapitres : Etienne et les hellénistes de Jérusalem; l'église d'Antioche; l'apôtre Paul et le Paulinisme. Les pages qui exposent la théologie paulinienne sont pénétrantes et suggestives. L'auteur nous paraît cependant admettre trop vite des contradictions entre les différentes composantes de la théologie de l'apôtre. Plus que devant un système déjà achevé, on est ici en présence d'une pensée authentiquement théologique, mais qui se cherche encore et se construit avec des progrès et des incertitudes dans l'expression. Paul ne s'est pas, lui non plus, exprimé d'un seul coup. Il revient sur certains thèmes, les reprend, les énonce diversement. Il n'y a pas contradiction entre ces tentatives, qui restent susceptibles d'une réduction à l'unité. Les remarques de M. G. ont leur prix et tout exégète de la théologie de Paul leur accordera la considération qu'elles méritent.

La quatrième partie, la plus longue, en vient tout naturellement à examiner *la stabilisation du christianisme et la formation de sa doctrine* (pp. 280-473). Un travail d'unification s'impose que rendent difficile le pneumatisme et le sentiment eschatologique alors existant et dont M. G. retrace l'évolution. Un second chapitre décrit le triomphe du pagano-christianisme sur le judéo-christianisme, grâce à Paul. Puis l'auteur étudie le deutéro-paulinisme (épîtres pastorales, Ephésiens, évangiles synoptiques, livre des Actes, première épître de Pierre), l'épître aux Hébreux, la théologie johannique, dont il analyse les rapports avec la théologie paulinienne, le christianisme moralisant de l'épître de Jacques et de la Didachè, enfin le précatholicisme de Clément Romain. Il consacre un chapitre spécial aux hérésies combattues dans plusieurs des documents précédemment cités. Il y a dans toute cette période un effort du christianisme pour s'exprimer sur le plan de la pensée.

Une cinquième et dernière partie se devait d'examiner les *réactions provoquées par la prédication de l'évangile* (pp. 474-603), celles du judaïsme palestinien et de la diaspora, les premières interventions romaines et le christianisme et l'état romain.

Le livre de M. G. est une œuvre de synthèse, claire, solidement documentée. Elle reprend les idées que l'auteur, travailleur infatigable, a exprimées dans ses nombreux ouvrages dont les premiers concernant le Nouveau Testament datent du début du siècle. Très proche de Loisy et Guignebert, M. G. reste un représentant de l'école radicale allemande et paraît être resté étranger au mouvement dogmatique plus récent de ses coréligionnaires. Ce livre restera une œuvre utile, où les opinions sont loyalement exposées et discutées avec un incontestable souci de probité. Les remarques critiques que nous avons faites n'empêchent pas que ce livre apporte des éléments intéressants dont un catholique, spécialiste de ces questions, devra tenir compte.

L'autre volume, « Les premiers temps de l'Eglise », publié en 1949, présente, nous dit M. G., « un exposé plus rapide et moins chargé de discussions » dans

lequel on essaye de dire « non plus comment le christianisme primitif s'est formé, mais ce qu'il a été, de le décrire et non plus de l'expliquer » dans la mesure où c'est possible (Préface). Ce volume, le vingt-huitième de la collection des manuels et précis de théologie, publiée sous la direction de J.-J. von Allmen, reprend du point de vue rappelé ci-dessus le contenu de la trilogie constituée par : I. *La Vie de Jésus* (1932), II. *La Naissance du christianisme* (1946) dont nous venons de parler et III. *L'Eglise primitive* (1947) ainsi que de quelques autres ouvrages plus spécialisés. Exposé simple et clair d'idées longuement développées ailleurs, ce livre dont l'inspiration dogmatique est aujourd'hui dépassée par les protestants eux-mêmes, n'apporte à la collection que le bénéfice de son information historique qu'il faut constamment mettre au point à la lumière des travaux plus récents sur l'ecclésiologie néotestamentaire. Ch. Matagne, S. I.

I. Wordsworth, S.T.P. et H. I. White, S.T.P. — *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine.* Secundum editionem sancti Hieronymi. Partis tertiae fasc. secundus : *Epistula Jacobi* rec. H. F. D. Sparks; *Epistula Petri prima, Epistula Petri secunda,* rec. H. F. D. Sparks; *Epistula Iohannis prima, Epistula Iohannis secunda, Epistula Iohannis tertia,* rec. A. W. Adams; *Epistula Iudae,* rec. H. F. D. Sparks. Oxford, Clarendon Press, 1949. 30 × 23 cm., p. 225-406. Prix : 21 sh.

Il est superflu de présenter la grande édition critique de la Vulgate hiéronymienne du Nouveau Testament éditée à la Clarendon Press d'Oxford par des théologiens anglicans. Sa forme extérieure (grands volumes en 2 colonnes, texte imprimé secundum cola et commata, apparat critique très développé), sa méthode et ses qualités d'information étendue et de rigueur technique sont universellement connues. Entreprise en 1877, l'œuvre est encore inachevée en 1950. C'est en effet en 1877 que le théologien anglican John Wordsworth, alors tutor au collège de Brasenose à Oxford, décida de préparer une édition critique de la Vulgate de S. Jérôme pour le Nouveau Testament. Il devait poursuivre son œuvre jusqu'à sa mort en 1911 à travers les vicissitudes d'une carrière très remplie. Professeur d'exégèse à Oxford, puis en 1885 évêque de Salisbury, il s'adjoignit comme collaborateur H. J. White qui le suivit à Salisbury. Ensemble, et avec l'aide fraternelle de plusieurs collègues, ils éditèrent de 1889 à 1898 le 1er volume consacré aux évangiles (5 fascicules) et en 1905 le 1er fascicule du IIIe volume (Actes des Apôtres); la préface détaillée du 1er fascicule et le long épilogue du 5e fascicule indiquaient les principes suivis et la méthode adoptée. A la mort de l'initiateur J. Wordsworth en 1911, H. J. White continua seul l'entreprise, qu'il ne put mener que lentement, dans les rares loisirs que lui laissaient ses nombreuses charges ecclésiastiques et scientifiques : ainsi parurent de 1913 à 1933 les épîtres aux Romains (1913), aux Corinthiens (1922 et 1926), aux Galates et aux Ephésiens (1933). H. J. White mourut en 1933, comme doyen de Christ Church; l'œuvre fut reprise par H. F. D. Sparks, du même collège de Brasenose où avait commencé J. Wordsworth; sous sa direction, et avec divers collaborateurs, ont paru en 1937 les épîtres aux Philippiens, Colossiens et Thessaloniciens, en 1939 les épîtres à Timothée et à Tite. Le fascicule présent (Troisième volume; 2e fascicule) contient les 7 épîtres catholiques. H. F. D. Sparks (aujourd'hui professeur de théologie à Birmingham) édite le texte des épîtres de Jacques, Pierre et Jude; A. White Adams, celui des épîtres de Jean.

On sait que les Bénédictins de l'Abbaye S. Jérôme de Rome ont été chargés par le pape Pie X d'une revision de toute la Vulgate (A.T. et N.T.); 7 volumes ont paru de 1926 à 1948, le dernier étant les « Chroniques ». Il faudra donc encore pas mal de temps avant que les deux entreprises se rejoignent.

L'œuvre des théologiens d'Oxford approche de son terme; à la valeur scientifique s'est jointe dès le début la perfection typographique de la Clarendon Press; le présent volume est, en ce point également, digne de ses prédécesseurs. J. Levie, S. I.

Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag überreicht. Stuttgart et Cologne, Kohlhammer, 1949, 23 × 15 cm., VIII-252 p. Prix : 18 Mk.

Ce volume offert à M. Bultmann pour son soixante-cinquième anniversaire avait été préparé d'abord pour son soixantième et devait paraître en 1944. Si les circonstances en ont différé la publication, elles n'ont pas enlevé aux disciples et collègues du distingué professeur de Marbourg la joie de pouvoir remettre à leur maître ce témoignage de sympathie et de gratitude. On trouvera dans ce recueil d'une typographie nette mais dense une quinzaine d'études d'exégèse, de théologie biblique, d'histoire ecclésiastique, de théologie dogmatique réformée et de philosophie religieuse. Signalons ici l'essai de G. Bornkamm sur le Paraclet dans l'Evangile de saint Jean. E. Käseman étudie l'hymne de Col., I, 15-20 pour en déterminer le sens dans le contexte de l'épître. Il pense que ce passage relève d'une liturgie baptismale. Les pages de MM. Gogarten et Schlier traitent de la vérité chrétienne et de la liberté. On lira avec intérêt les notes de J. Schniewind (†) sur la fondation et l'organisation de l'Eglise selon le N.T. Le livre se termine par la « Bibliographia Bultmanniana » de 1908 à 1949. L'œuvre de Bultmann y apparaît considérable et, sans partager toujours les idées proposées par le savant professeur, on reconnaîtra volontiers que ce volume rend un digne hommage à son persévérant travail.

Ch. Matagne, S. I.

*E. C. Blackman. — *Marcion and his Influence.* Londres, S.P.C.K., 1948, 26 × 16 cm., x-182 p. Prix : 12sh. 6d.

Dans ce beau livre, l'auteur étudie l'influence de Marcion au point de vue ecclésiastique, scripturaire et théologique. Harnack, dont l'œuvre concernant Marcion reste indispensable pour quiconque aborde son étude, a cependant exagéré le rôle et l'influence du personnage, au point d'en faire le véritable créateur de l'Eglise catholique et du canon catholique du Nouveau Testament. Ces vues manifestement excessives reçoivent ici une heureuse mise au point. L'importance de Marcion dans le domaine de l'organisation ecclésiastique reste secondaire et, s'il est effectivement le premier à avoir dressé une liste de livres canoniques du Nouveau Testament, l'auteur montre bien que l'idée de canonicité lui est antérieure et devait normalement aboutir, même indépendamment de lui, à la constitution explicite d'un canon catholique du Nouveau Testament. On concédera que Marcion en a précipité la formation mais il est bien éloigné d'en avoir été le créateur. M. B. consacre quelques pages très claires à mettre au point, en une pertinente critique, l'essai de J. Knox, *Marcion and the New Testament,* sur la formation du canon du Nouveau Testament, paru en 1942. On aurait pu s'attendre à ce que les corrections apportées par Marcion au texte du Nouveau Testament, qu'il abrège, aient exercé une forte influence sur la tradition textuelle néotestamentaire. L'auteur montre bien qu'en fait cette influence fut négligeable. L'ensemble des faits sur lesquels s'appuie ce verdict se trouve consigné dans les appendices 7 et 8 du volume, en une cinquantaine de pages. L'auteur examine ensuite le dualisme de Marcion, où il conjecture une notable influence de Cerdon, sa christologie, son paulinisme et son attitude vis-à-vis de l'Ancien Testament. La théologie de Marcion, trop unilatérale pour revêtir l'importance d'un système théologique, révèle des intuitions qu'il serait regrettable de négliger, par exemple l'accent qu'il met sur l'amour et la miséricorde, caractéristiques exclusives de celui qu'il tient pour le seul vrai Dieu, et encore son aversion totale pour la Loi, idée paulinienne que son fanatisme déforme. Influencé par le courant gnostique, il construit une doctrine qui veut répondre aux difficultés que lui suggèrent les constatations expérimentales. Eclectique et outrancier, il simplifie et exagère certains traits, pourtant authentiques, du christianisme, à un point tel que son système, élaboré en rupture avec la tradition historique, en devient faux. Aussi faut-il remarquer combien fut saine la réaction de l'Eglise à son égard, qui a toujours refusé, au risque même de rester embarrassée par une théologie judaïque, de renoncer à son origine juive

et à ces faits historiques, inscrits dans le judaïsme et sur le sol palestinien, que sont la vie et l'œuvre du Seigneur Jésus. C'est en percevant l'importance et la valeur de son origine historique avec tout ce qu'elle comporte et en y restant fidèle à travers toute son évolution, que l'Eglise, assistée de l'Esprit, a pu triompher du marcionisme et du dangereux et fort courant gnostique du second siècle. A cet égard le livre de M. B. est très instructif.

Ch. Matagne, S. I.

DROIT CANONIQUE

A. Vermeersch, S. I. et I. Creusen, S. I. — *Epitome iuris canonici cum commentariis.* Ad scholas et ad usum privatum. T. I : Libri I et II Codicis iuris canonici. Coll. Museum Lessianum — section théologique. 7e édit. Malines, Dessain, 1949, 21 × 16 cm., XVI-690 p. Prix : 150 frs belges.

Septième édition qui n'a pas comme simple but de nous offrir un ouvrage depuis longtemps classique, remis au courant des modifications intervenues dans la législation (Réponses de la C.I.C., Facultates accordées par le Saint-Siège, p. 658 et s.). Dans la fidélité à l'esprit dont le P. Vermeersch avait animé cette œuvre, le P. Creusen n'a pas hésité à apporter des mises au point et des modifications au commentaire lui-même. Il est ici impossible d'en faire le relevé. Notons seulement : indications bibliographiques, soit en tête des chapitres, soit dans les notes, renouvelées et enrichies, en particulier au sujet des collections canoniques et du « de religiosis » ; résumés historiques mis au point, par exemple sur les chapitres de chanoines (p. 371) ; exposés gagnant en netteté et clarté : caractère personnel ou territorial des lois (p. 90 et s.), distinction entre équité et épikie (pp. 124, 129). Il serait non moins facile de souligner l'attention particulière apportée aux définitions des notions juridiques. Le P. n'a pas craint de s'écarter à plusieurs reprises d'opinions soutenues par le P. V. : sur l'obligation en conscience de la loi (p. 100), sur l'interprétation du c. 9 (p. 89), du c. 14 (p. 111), du c. 19 (p. 125), du c. 37 (p. 152)... La maîtrise du P. s'affirme tout particulièrement dans le « de religiosis » (pp. 431-635) ; il nous apporte un exposé qui, pour être dense et concis, n'en est pas moins riche et précis. La question des « Instituts séculiers » ne pouvait être encore que brièvement élaborée ; celle du laïcat et de l'Action catholique est également abordée (pp. 638-9, 649). Manuel suggestif pour l'étudiant, commentaire de grande valeur, prudent et pratique pour le canoniste. A. Delchard, S. I.

E. Eichmann, K. Mörsdorf. — *Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex Iuris Canonici.* I : *Einleitung, allgemeiner Teil und Personenrecht.* II : *Sachenrecht.* Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 6e éd. Paderborn, Schöningh, 1949-1950, 24 × 17 cm., 528, 504 p. Prix : relié : 18 Mk le volume.

Le Professeur Mörsdorff, bien connu déjà par plusieurs publications canoniques importantes, s'est vu confier par son maître, le Professeur Eichmann († 1946) le soin de donner une nouvelle édition du *Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex Iuris Canonici.* Le travail a été profondément remanié et comportera trois volumes. Le premier débute par une assez vaste introduction, où la théologie de l'Eglise, par exemple, a été retravaillée à la lumière des travaux récents et notamment de l'encyclique sur le Corps mystique. Le caractère propre du droit canonique est aussi mieux mis en évidence. La section consacrée aux sources et à l'enseignement du droit canon est soigneusement mise à jour.

Le commentaire du livre Ier et des premiers canons du livre II 88-107 a été pareillement enrichi. On s'arrêtera avec un vif intérêt au commentaire du c. 105, à l'occasion duquel l'auteur précise heureusement le sens de diverses expressions avec la maîtrise qui le caractérise dans la détermination du voca-

bulaire du Code. Son étude antérieure *Rechtsprechung und Verwaltung* lui a servi également à améliorer le commentaire des cc. 196-210.

Le reste du premier volume est consacré au livre second du Code. Le second volume donne du Livre III un commentaire en général assez sobre, serrant de près le texte. Les sacrements de l'Ordre et surtout du mariage sont l'objet d'une étude plus détaillée.

Nous croyons avoir remarqué que la bibliographie pourrait être enrichie de travaux importants publiés en dehors de l'Allemagne, par exemple l'étude de M. Fransen sur le dol. Tel qu'il se présente déjà et sera achevé dans un troisième volume sur les Livres IV et V du Code, le commentaire Eichmann-Mörsdorff représente une contribution importante à la science canonique contemporaine.

E. Bergh, S. I.

E. Jombart, S. J. — *Manuel de droit canon.* Conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège. Paris, Beauchesne, 1949, 23 × 14 cm., 564 p.

Il faut avoir la belle maîtrise du Code que révèlent divers travaux du R. P. Jombart (collaboration au *Traité de droit canonique* publié sous la direction du chanoine Naz — études dans le *Dictionnaire de droit canonique* — articles multiples dans la *Nouvelle Revue Théologique* et la *Revue des Communautés religieuses*) pour réussir un « manuel » comme celui-ci. Certes, l'auteur se défend de vouloir commenter tous les canons et même de les citer intégralement. Il s'est assigné un but vraiment utile : donner de la législation canonique une connaissance claire, synthétique, tout orientée vers la fidèle observation. En cela, il rend service aux prêtres du ministère qui recourront avec satisfaction à cet ouvrage de consultation facile. Les étudiants en droit canonique profiteront de l'expérience d'un maître qui a résolu beaucoup de cas et qui ne craint pas de mettre un peu d'humour dans la présentation des exemples. La matière est divisée, subdivisée. Des titres suggestifs attirent l'attention. Pour se rendre compte de la manière du P. Jombart dans ce travail qu'on lise par exemple les nn. 104-105 sur le commerce des clercs : Motifs de la défense. Sortes de commerce. Qu'est-ce qui est défendu ? Applications. Exceptions. Il se pourrait que des lecteurs trop curieux se demandent pourquoi tel détail retient l'auteur (n. 685 sur la manière de conserver les hosties consacrées où est cité tel décret sur les ciboires en verre). Mais, en tout cas, ils y apprendront toujours quelque chose. Bien que les tables atteignent un grand nombre de mots, on les souhaiterait plus détaillées. On s'étonnera de certaines omissions, comme par exemple les mots : empêchements, jeûne, etc.

E. Bergh, S. I.

R. J. Riley. — *The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology.* Thèse. Coll. Catholic University of America, Studies in Sacred Theology (second series), n° 17. Washington, The Catholic University of America Press, 1948, 23 × 15 cm., XII-494 p.

C'est une dissertation importante que celle que R. J. Riley nous offre sur la notion complexe d'epikeia. Importante non seulement par ses cinq cents pages, mais aussi par la connaissance dont elle fait preuve d'une vaste littérature et par la proposition de vues personnelles, s'écartant de la manière de voir de maîtres comme en était le chanoine Van Hove. Sans doute le plan adopté par celui-ci a-t-il inspiré la division de l'auteur. Cependant, alors que le chanoine Van Hove se devait de traiter longuement de l'aequitas (canon 20), l'auteur s'occupe presque uniquement de l'epikeia. M. Riley fait l'analyse de cette notion, assez diversement définie, depuis Aristote jusqu'aux modernes. Il estime que le chanoine Van Hove n'a pas bien interprété la pensée de d'Annibale (p. 103-105). L'auteur, s'inspirant de la manière de voir d'Aristote, définit l'epikeia : une correction ou un amendement d'une loi déficiente dans son expression en raison de son universalité; correction faite par le sujet qui se détourne de la lettre de la loi, basant son agir sur la présomption au moins probable que le législateur entend ne pas inclure dans cette loi le cas présent (p.

137). M. Riley exige, pour qu'il y ait usage légitime de l'epikeia, l'existence d'une volonté — au moins virtuelle quoique peut-être implicite (p. 459) — du législateur. Une intention interprétative, le défaut de volonté, le défaut de pouvoir, les causes excusantes ne fondent pas pour lui l'epikeia. L'auteur refuse toute application de l'epikeia aux préceptes de la loi naturelle, à ceux de la loi positive du N.T. et aux lois humaines dirimantes. Fort préoccupé de l'intention du législateur, M. Riley nous semble avoir laissé trop dans l'ombre la justification de la manière d'agir du sujet qui s'autorise à corriger ou amender la loi. P. Galopin, S. I.

G. Fransen. — *Le dol dans la conclusion des actes juridiques. Evolution des doctrines et système du droit canonique.* Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissert. ad grad. magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iur. Can. conscriptae, serie II, 37. Gembloux, Duculot, 1946, 25 × 17 cm., XXXII-432 p. Prix : 250 frs belges.

Dans la conclusion de sa magistrale étude, l'auteur déclare modestement qu'il espère avoir apporté à l'élaboration d'une synthèse sur les effets du dol dans la conclusion des actes juridiques « sinon des aperçus entièrement nouveaux, du moins une sérieuse contribution ». Empressons-nous de dire que tous ceux qui l'auront suivi, à travers les siècles dans ses patientes recherches sur la nature et les effets du dol chez les civilistes, les moralistes et les canonistes, n'hésiteront pas à le féliciter d'avoir amené franche lumière dans une matière qui continue encore d'ailleurs à en réclamer, lui-même en convient. Une des premières difficultés à vaincre est de fixer le sens exact du mot dol. Entre la violation consciente d'une loi pénale (c. 2200) et la fraude qui cherche à obtenir le consentement erroné d'un co-contractant (c. 103, § 2), il y a place pour bien des nuances intermédiaires. A diverses reprises, l'auteur s'emploiera à fixer le sens du mot et, pour le Code de droit canonique, il le fera en essayant de classer autour de cette double acception principale les autres usages du mot dans le droit actuel.

Quant à l'évolution juridique, l'auteur est arrivé à fixer des étapes assez nettes. Le droit romain ancien avait surtout en vue la répression pénale du dol. Romanistes du moyen âge et canonistes s'orientent vers la réparation de la lésion causée par le dol; ils considèrent donc le préjudice objectif. La Renaissance et l'époque moderne ont davantage l'attention attirée sur l'aspect subjectif de la violation de la liberté en la personne qui pose l'acte juridique sous l'influence du dol qu'elle subit. Enfin, le Code Napoléon et le droit canonique contemporain arrivent à la pleine élaboration de la théorie du dol vice de consentement, avec les conséquences — déjà admises d'ailleurs auparavant — non d'invalidité, mais de rescission possible de l'acte juridique posé sous le dol.

A travers toute l'histoire, action et réaction de la législation civile et de la législation canonique sont mises en évidence et l'auteur fait preuve à cette occasion d'une réelle connaissance *in utroque iure*. Il devait donner une attention spéciale au *dolus in spiritualibus*. La question du dol à l'occasion de l'entrée en religion et de la profession religieuse a une solution spéciale, entérinée d'ailleurs encore au c. 542, 1° et 572, § 1, 4°. Les canonistes qui s'intéressent au droit des religieux sauront gré à l'auteur de leur avoir rassemblé toutes les sources officielles et doctrinales en cette matière.

Nous tenons à souligner une fois encore la vaste érudition dont fait preuve cette étude, la perspicacité avec laquelle l'auteur cherche à fixer les nuances des opinions, le souci d'exposé méthodique, par l'annonce des divisions et les résumés. Malgré cela, le lecteur doit encore fournir une grande application pour suivre son guide dans toutes les finesses d'analyse que réclame cette matière, essentiellement complexe. Il en appréciera d'autant plus l'aisance avec laquelle l'auteur s'y meut. E. Bergh, S. I.

L. Link. — *Die Besetzung der kirchlichen Ämter in den Konkordaten Papst Pius XI.* Coll. Kanonistische Studien und Texte. Bde 18 u. 19. Bonn, Röhrscheid, 1942, 24 × 17 cm., XXVIII-626 p. Prix : 30 Mk.

A la lecture du titre de cet ouvrage, on pourrait s'attendre à une brève monographie, se bornant à recueillir, dans les concordats du pontificat de Pie XI, les normes propres à l'attribution des offices ecclésiastiques. Mais en fait, lorsqu'on prend contact avec cette étude très documentée et exhaustive, on se rend compte, non seulement de l'ampleur des travaux qui l'ont préparée, mais aussi de sa réelle importance doctrinale.

A elle seule déjà, l'histoire très documentée de la conclusion des divers concordats de 1922 à 1937 présente un grand intérêt. Puis viennent, dans la première partie de l'ouvrage, les présupposés du droit canonique général et ceux du droit concordataire sur la collation des offices ecclésiastiques. L'Etat réclame fréquemment la nomination de sujets qui lui appartiennent à des titres parfois bien divers (Staatsangehörigkeit) et la garantie assermentée de leur fidélité (Treueid). L'Eglise de son côté doit être particulièrement préoccupée de la solide formation cléricale des candidats. A propos de ces diverses questions, l'auteur a recueilli, soit dans le Code, soit dans les concordats, toutes les dispositions qui ont force de lois. Cet exposé permet de se rendre compte de la volonté mutuelle des parties contractantes de s'entendre dans le respect des droits propres.

C'est la même méthode qui est appliquée dans la seconde partie, tout d'abord aux offices purement ecclésiastiques, ensuite à des offices ecclésiastiques mais établis pour des institutions qui elles ne le sont pas : chaires occupées dans l'enseignement supérieur, enseignement de la religion dans les écoles d'Etat, aumônerie militaire et dans d'autres instituts. Pour la première catégorie de ces offices, c'est évidemment l'accession aux sièges épiscopaux qui doit retenir le plus l'attention du canoniste, bien que la nomination des chanoines et des curés, la question du droit de patronage et des réserves pontificales occupent aussi une place notable dans les concordats récents.

Les réflexions que l'auteur faisait dans sa préface sur l'inconsistance de diverses conventions par faits politiques récents ne peuvent hélas qu'être confirmées pour d'autres pays encore, qui avaient négocié avec le Saint-Siège sous le pontificat de Pie XI. Mais cela n'enlève rien, nous paraît-il, à l'intérêt doctrinal considérable de cette remarquable étude. Sa conclusion bien légitime était que la codification de 1918 avait singulièrement facilité le règlement vraiment heureux de questions aussi importantes que celle de la provision des offices ecclésiastiques. Souhaitons que cet effort du Saint-Siège puisse reprendre bientôt tant à l'Ouest qu'à l'Est. E. Bergh, S. I.

P. G. Caron. — *La Rinuncia all' Ufficio Ecclesiastico nella storia del diritto canonico dalla età apostolica alla riforma cattolica.* Coll. Università cattolica del Sacro Cuore. Saggi e Ricerche, nuova serie, vol. II. Milan, Vita e Pensiero, 1946, 25 × 16 cm., xviii-414 p. Prix : 600 lires.

C'est toute une méthode d'histoire des institutions canoniques qui est impliquée dans ce travail de vaste érudition. A propos d'un point nettement déterminé : la renonciation à un office ecclésiastique, l'auteur non seulement a fixé les divers stades de la discipline depuis les origines jusqu'au concile de Trente, mais surtout est parvenu à faire ressortir comment l'évolution de cette discipline se fait selon les circonstances particulières de l'histoire religieuse des différentes époques.

C'est ainsi qu'il montre qu'aux premiers siècles on ne distinguait pas la renonciation proprement dite de la cessation d'office, laquelle avait généralement un caractère pénal. Mais si, au début, des motifs spirituels, comme l'entrée en religion, le désir d'éviter un schisme, le sentiment de l'insuccès dans l'office, déterminaient la renonciation, dans les siècles moins édifiants du haut moyen âge elle s'inspirait de mobiles moins nobles. De là bientôt l'exigence de la *iusta causa* et de l'acceptation par le supérieur compétent pour la validité de la renonciation. Telle est la discipline sous Grégoire VII, Alexandre III, Innocent III, et dans les décrétales de Grégoire IX. La période de décadence du Grand Schisme vit de nouveaux abus : la renonciation en faveur d'un tiers — qui conduisait facilement à la charge héréditaire —, la renonciation avec

réserve des fruits, qui cachait subtilement le cumul interdit des bénéfices. A la fin du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^, le népotisme règne, entre autres sous la forme de la renonciation en faveur d'un tiers, et l'on va jusqu'à la réserve de tous les fruits du bénéfice auquel on renonce. Le Concile de Trente, les constitutions de S. Pie V et de Grégoire XIII opposeront à tous ces abus une législation très ferme qui a persisté jusque dans le Code actuel.

Ouvrage vraiment suggestif d'une méthode et plein de renseignements concrets. E. Bergh, S. I.

M. Prichodjko von Moskau, O.F.M.Cap. — *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche.* Thèse. Coll. Pontificia Universitas Gregoriana. Brixen, Weger, 1947, 24 × 17 cm., xxx-296 p.

Cette dissertation, présentée en vue de l'obtention du doctorat à la Faculté de Droit canonique de l'Université Grégorienne, traite d'une question assez particulière de la législation de l'Eglise orthodoxe de Russie : le statut canonique de la paroisse. Le Concile tenu à Moscou en 1927/28, dont la mesure la plus importante (et en tout cas la plus spectaculaire) fut certainement le rétablissement du patriarcat, porta aussi de nombreuses et importantes décisions sur l'organisation des paroisses. Il élabora une refonte fort complète de l'ancien statut. Le nouveau ne compte pas moins de 177 articles. C'est cette législation que le R. P. analyse, en la comparant à la précédente. Il décrit successivement les divers traits de la paroisse russe : son but, son devenir ou sa cessation, sa personnalité juridique, les biens et les personnes qui y sont attachés : églises, clergé, fidèles, le mode de leur administration, enfin les associations de paroisses. Etude d'objet assez spécialisé, comme on le voit, mais qui peut donner lieu à d'utiles comparaisons avec notre droit occidental sur le même sujet. Ch. Martin, S. I.

G. Kindt, C.ss.R. — *De potestate dominativa in Religione.* Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissert. ad grad. magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iur. Can. conscriptae, série II, 34. Bruges, Paris, Desclée De Brouwer, 1945, 25 × 17 cm., xxxviii-364 p.

C'est un des points les plus importants du droit canonique des religieux que cette dissertation étudie. En effet, le pouvoir dominatif des supérieurs sur les religieux profès est une pièce maîtresse de l'état moral et canonique de perfection.

Suivre à travers les siècles, depuis le décret de Gratien, la doctrine des sources et des grands auteurs pour arriver à une élaboration qui tienne compte de tous les éléments recueillis, tel a été le programme que l'auteur s'est fixé. Il n'est pas douteux que son travail, par l'abondance des travaux consultés, par la netteté de ses divisions, par sa saine originalité, n'ait fait progresser sur ce point l'histoire des doctrines canoniques sur la vie religieuse. Dans une première période, qui va du décret de Gratien à Suarez, le vœu d'obéissance est proposé par tous les moralistes et canonistes comme étant le fondement du pouvoir dominatif. Il faut souligner l'importance des moralistes, et spécialement de saint Thomas, dans la ferme permanence de cette doctrine, basée d'ailleurs sur les textes officiels. Avec Suarez, une nouvelle conception se fait jour. Cet auteur voit dans la profession religieuse, à côté du vœu, la tradition de soi à la Religion, contrat bilatéral qui est pour lui le vrai fondement du pouvoir des supérieurs. Passerini, qui met avant tout en évidence le caractère religieux de la profession, considère la tradition aux supérieurs comme la matière du vœu fait à Dieu. Le pouvoir dominatif, qui trouve son fondement immédiat dans cette tradition, découle cependant en dernière analyse du vœu de religion. Plus près de nous, le P. Vermeersch fait ressortir surtout le caractère social de la vie religieuse. C'est à lui, en tant que confirmé par le vœu d'obéissance, qu'il semble vouloir rattacher le fondement du pouvoir dominatif. Enfin, le P. Larraona se base uniquement sur ce caractère social de l'Insti-

tut religieux. Il rapporte à la volonté du législateur ecclésiastique l'existence du pouvoir dominatif, bien qu'en fait la profession libre du religieux déclenche pour ce supérieur la possibilité d'exercer son pouvoir. Rien qu'à l'énoncé de ces diverses opinions on voit que la doctrine n'est pas communément faite. Le R. P. Kindt a relevé soigneusement pour chacune de ces théories la liste des canonistes qui les tiennent.

Avant de construire ultérieurement, l'auteur devait s'appliquer à chercher dans le Code les éléments éventuels d'une nouvelle synthèse. Il le fait avec beaucoup de soin et d'acribie. Il relève tous les canons concédant un certain pouvoir aux supérieurs sur les religieux profès, mais n'y voit certes pas tout autant d'applications du pouvoir dominatif. A cette occasion, il remet en honneur un terme employé par les anciens canonistes, mais peu en usage de nos jours : « pouvoir de supériorité » correspondant à ce que l'on appelle assez souvent le pouvoir domestique. Il n'admet pas, d'autre part, que le pouvoir dominatif soit considéré comme un pouvoir public. Il prend nettement position sur l'origine de ce pouvoir, le rattachant non pas au contrat d'incorporation qu'est la profession, mais au vœu d'obéissance. Celui-ci, par l'ampleur même de ses conséquences, amène le législateur ecclésiastique à reconnaître aux supérieurs le pouvoir dominatif. Ainsi, il utilise tous les éléments apportés par la tradition doctrinale (vœu d'obéissance, caractère social) en une construction qui nous paraît vraiment solide et cohérente. Il traite enfin du sujet actif et passif du pouvoir dominatif, de sa matière éloignée et prochaine. Nous hésitons à nous rallier sans réserve à la manière de voir de l'auteur (p. 340), tant au sujet de la non-obligation en conscience d'un précepte personnel qu'au sujet de l'obligation en conscience de la peine qui serait imposée pour la violation d'un précepte non obligatoire. Certes, il peut s'appuyer pour l'affirmer sur les constitutions de la Congrégation du T.S. Rédempteur. Mais on peut se demander si cette norme très particulière s'étend plus loin. A travers toute son étude, en vrai fils de saint Alphonse, l'auteur n'a pas voulu perdre de vue l'obligation morale du profès, consécutive au pouvoir dominatif du supérieur. Selon leur théorie les auteurs envisageaient une obligation de religion, de justice ou d'obéissance. Pour sa part, il tient à une obligation de religion et parfois d'obéissance en tant que vertu spéciale. E. Bergh, S. I.

H. Rothoff, S.M.A. — *Le droit des sociétés sans vœux*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 23 × 15 cm., 210 p. Prix : 125 frs.

L'organisation canonique récente des Instituts séculiers n'a rien enlevé de leur actualité aux « Sociétés sans vœux » (c. 673), qui imitent la manière de vivre des religieux, sans avoir de vœux publics au sens canonique du mot. Voici une étude assez détaillée de leur genre de vie et de leur législation. Elle est publiée après le décès de l'auteur (1940) par son confrère, le P. van der Weijden, qui a apporté certaines retouches imposées par la constitution « Provida Mater ». Pour mieux faire ressortir la « nature spécifique » des Sociétés sans vœux, l'auteur examine dans la première partie la nature des Sociétés ecclésiastiques en général et relève les éléments spécifiques des Religions, des Sociétés sans vœux, des Associations de fidèles, des Instituts séculiers. La note propre des Sociétés sans vœux, la vie commune, est l'objet d'une analyse assez poussée. Quant à l'appartenance des membres à un état canonique de perfection, nous trouvons les affirmations de l'auteur trop hésitantes. On sera étonné de l'ampleur de la section d'une trentaine de pages consacrée aux Instituts séculiers. Cet « essai de législation supplétoire sommaire » puise illégitimement, semble-t-il, dans la législation des Religions et des Sociétés sans vœux — par exemple, le c. 542 est déclaré applicable —, alors que la charte des Instituts séculiers entend les libérer de ces règles canoniques (art. II, § 1, 2°). Le plus souvent, il est vrai, celles-ci sont indiquées à titre de purs conseils, sans que cette intention limitée apparaisse avec assez de clarté.

La seconde partie du travail est un commentaire, souvent fouillé et généralement heureux, des dispositions originales des cc. 673 à 681. La longue analyse du pouvoir dominatif est parfois vague et aboutit à des conclusions qui ne seront pas admises par tous. Le c. 678, imposant pour les ordinations l'application des lois du clergé séculier est l'objet d'une étude méthodique et

bien documentée. Elle montre toute la complexité des conséquences de cette règle et la nécessité, pour les Sociétés, de l'indult des lettres dimissoriales. Parfois, la réelle acribie du P. Rothoff nous paraît en défaut. Selon lui, le c. 542 ne vaudrait dans les Sociétés que pour le moment de l'admission à l'engagement et non lors de l'admission à la probation (pp. 148-149). Or, ce texte parle de la réception au noviciat. Est-il bien exact que les Sociétés sans vœux doivent avoir un petit séminaire (p. 156) ? Le c. 678 ne paraît pas l'exiger. Enfin, le c. 647 n'exige pas de délits pour le renvoi des membres temporaires (p. 192). Plus d'une fois, un manque de concision ou de clarté empêche de saisir aisément la pensée de l'auteur. Il est resté trop embarrassé dans les détours du premier travail d'exposition, s'élaborant à partir des opinions des divers auteurs. Ceci n'empêche que l'ouvrage soit intéressant et mérite de retenir l'attention des canonistes et des supérieurs de ces Sociétés.

A. de Bonhome, S. I.

B. Peltier. — *La dispense des interpellations en pays de mission.* Coll. Les thèses canoniques de Laval. Thèse n° 7. Québec, Université Laval, 1948, 23 × 16 cm., xviii-178 p. Prix : 1.60 $.

Les missionnaires accueilleront avec satisfaction ce travail et les canonistes y trouveront une étude sérieusement menée. Le titre pourrait être cause de méprise. L'auteur ne traite pas uniquement de la dispense proprement dite des interpellations à faire dans l'application du privilège paulin, selon les pouvoirs accordés aux Ordinaires de mission par la Propagande. C'est, en fait, de toutes les formes de dissolution du mariage « légitime » en faveur de la foi qu'il est ici question, mais sous le point de vue spécial des interpellations à faire ou que l'on peut omettre.

Le travail débute par une discussion sur la nécessité des interpellations. Après distinction entre licéité et validité, entre exigences du droit divin et du droit ecclésiastique, l'auteur conclut comme suit : on ne pourrait affirmer que, même de droit ecclésiastique — certainement pas de droit divin —, les interpellations sont requises ad validitatem, si l'éloignement de l'infidèle est certain.

L'auteur trace ensuite, à grandes lignes, l'histoire du pouvoir apostolique — c'est-à-dire appartenant au Souverain Pontife — en matière de dissolution du mariage des infidèles. Notons, ce que l'on constatera encore dans la suite, que l'auteur parle des facultés de la Propagande, telles qu'elles existaient avant le 1er janvier 1941. Avec soin, il relève tous ceux qui sont actuellement munis de pouvoir en cette matière, depuis le Souverain Pontife jusqu'aux confesseurs S. I., selon la constitution *Populis* de Grégoire XIII. Puis sont examinées tour à tour les diverses sources du pouvoir de dispenser : le c. 15, quand un doute de fait subsiste au sujet d'interpellations qui ne sont requises que de droit ecclésiastique; le c. 81 qui pourvoit aux cas urgents dans les mêmes circonstances; spécialement les cc. 1043-1045 au sujet de la dispense des empêchements de mariage. Se basant au moins sur un doute de droit, l'auteur estime que le mot « empêchement » contenu dans ces canons peut être pris au sens large et justifier une dispense d'interpellation, quand elle est requise uniquement de droit ecclésiastique. La section principale évidemment est consacrée aux trois Constitutions pontificales mentionnées au c. 1125 et aux facultés concédées par la Propagande. Tous ces documents sont analysés avec beaucoup de soin, résumés par après dans un tableau final qui en facilite l'usage. Au total, c'est donc une œuvre de solide doctrine, en même temps que d'utile application pastorale, que l'auteur offre à ses confrères missionnaires sur un point de discipline aussi important que compliqué.

E. Bergh, S. I.

P. W. Van Leeuwen, S.C.J. — *Het Paulinisch Voorrecht.* Maastricht, E. Van Aelst Uitgeverij, 1950, 24 × 17 cm., 132 p.

Ce livre est une thèse présentée à l'Université de Nimègue pour l'obtention du grade de docteur en théologie. Il est d'une structure logique remarquable, clair et bien proportionné; aucun excursus, aucune note ne retarde l'exposé.

D'autre part la matière abordée est à coup sûr épineuse et c'est un grand mérite que d'avoir rassemblé tous les éléments canoniques du problème, qu'on trouve dans les nombreuses réponses du « Saint-Office » et de la « Propagande ». Dans sa préface, il nous dit lui-même qu'il n'a pas fait œuvre originale, mais envisageait plutôt d'offrir une aide pratique aux missionnaires de son pays. A notre avis ce but quelque peu utilitaire a diminué la valeur scientifique qu'aurait dû garder cette publication académique. Après un examen des décisions du Saint-Siège, l'auteur aurait également dû poser le problème dans toute son ampleur et examiner l'extension et l'application du « Privilegium petrinum ». Les auteurs modernes admettent aujourd'hui que le privilège paulin n'est qu'une application particulière d'un pouvoir papal plus ample, qu'ils définissent : « Amplissima Summi Pontificis potestas vicaria dispensandi in iure divino matrimoniali, quae, positis ex iure naturae et divino ponendis, terminum quem excedere nequit, solummodo habet matrimonium ratum et ut tale, consummatum » (cfr Hürth, *De Statibus*, p. 277). L'examen qu'a poursuivi l'auteur dépasse cependant les limites du titre; c'est tout le privilège de la Foi qu'il commente et il a eu l'heureuse idée de proposer une *codification* des trois constitutions que le législateur a malheureusement retenues en appendice du Code. Ces textes, qui peuvent certainement encore être élagués, méritent toute notre attention.

Nous voudrions ici relever un point de litige : l'interprétation du canon 1127. Se référant à ce canon tout au long de son étude, l'auteur lui donne une valeur *efficiente*, disant plusieurs fois qu'il contient implicitement une dispense matrimoniale. Nous croyons qu'une étude préalable s'imposait : celle de la notion « *Favor iuris* » qui, d'après nous, est un principe d'estimation imposé par le législateur plutôt qu'une solution implicite mais effective de tous les cas épineux auxquels il se rapporte. L'auteur d'ailleurs a pratiquement accepté ce point de vue dans son avant-dernier chapitre (p. 111), où il dit formellement que la « praxis » du Saint-Office démontre que le c. 1127 ne s'applique qu'au privilège paulin (c. 1120) et au privilège de la foi (c. 1125). Cette constatation nous oblige donc à rejeter l'interprétation qu'il donne de la décision du Saint-Office datant du 10 juin 1937 et à considérer comme abusif le recours au canon 1127 dans la solution des cas proposés à la p. 28, au paragraphe 1 c, tout comme au paragraphe suivant où l'auteur implique le pouvoir pontifical exposé au c. 1119 dans l'énoncé du c. 1127.

Du point de vue technique le lecteur regrettera l'absence d'une table des auteurs et quelques négligences dans la bibliographie, où nous ne retrouvons pas les travaux de Ballerini et de Mgr De Becker, utilisés au cours de l'exposé. Qu'il nous soit permis de faire remarquer que le Père Billot est le seul théologien cité, tout comme Sanchez est le seul auteur ancien utilisé par l'auteur. D'autres ouvrages sont restés ignorés comme les commentaires de Eichmann, Leitner, Linneborn et Triebs. Surtout l'étude de Laczona Escolà parue en 1945 sur la « Potesdad del Papa en la disolución del matrimonio de infideles. Estudio historico-canonico » aurait pu donner des compléments d'information. Pour ce qui est des controverses nous aurions aimé voir citer plusieurs auteurs nommément à la note 11, p. 49. Pour la discussion entre auteurs le Père Van Leeuwen ne pouvait, nous semble-t-il, s'en référer exclusivement à Payen (p. 64, note 18) ni pour trancher une question historique s'en tenir à l'examen fait autrefois par Ballerini (p. 37, note 5). A la page 73, note 30, nous aurions préféré, par souci de justice, voir citer Vromant dans le texte même. Ces quelques corrections, introduites avant la publication de cette thèse, auraient épargné au lecteur des impressions désagréables qui nuisent à la valeur incontestable de l'ensemble. J. Beyer, S. I.

E. A. Forbes. — *The canonical Separation of Consorts.* An historical synopsis and commentary on canons 1128-1132. Coll. Universitas Catholica Ottaviensis. Series canonica, t. 15. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1948, 25 × 16 cm., 288 p.

L'auteur de cette dissertation doctorale a relevé avec beaucoup de soin dans l'Ecriture, le droit romain, la littérature ecclésiastique, les sources canoniques,

ce qui a rapport à la séparation des conjoints. Il commente ensuite fidèlement, s'aidant des auteurs et de la jurisprudence, les canons 1128-1132 du Code. En appendice, les dispositions législatives des divers Etats des Etats-Unis en la matière. E. Bergh, S. I.

A. Marx, J.C.L. — *The Declaration of Nullity of Marriages Contracted Outside the Church.* Coll. Canon Law Studies, n° 182. Washington, The Catholic University of America Press, 1943, 23 × 15 cm., x-152 p.

Cette dissertation est un commentaire de l'art. 231 de l'instruction du 15 août 1936 sur les procès en nullité de mariage. L'absence de forme canonique pour ceux qui y sont tenus entraîne la nullité. Pour déclarer celle-ci il ne faut pas de procès proprement dit. Après l'historique de cette question, l'auteur explique nettement la marche de la procédure administrative. En appendice, des formulaires appropriés. E. Bergh, S. I.

J. Wenner. — *Kirchliche Eheprozessordnung.* 2e éd. Paderborn, Schöningh, 1950, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : cart. : 5.20 Mk ; relié : 6.80 Mk.

Cette collection de tous les documents pontificaux publiés depuis trente ans pour la discussion judiciaire des causes matrimoniales rendra de bons services non seulement dans les officialités, mais aux professeurs et étudiants en droit canon. On y trouve également l'instruction du 13 mai 1868 sur la manière d'établir le décès du conjoint. Une biographie bien à jour des travaux sur le droit matrimonial et une table détaillée des matières complètent fort heureusement ce travail. E. Bergh, S. I.

G. Monti. — *La libertà scolastica. Fondamenti, violazioni, norme costituzionali comparate.* Rome, Signorelli, 1949, 22 × 16 cm., 208 p.

Cet ouvrage a été composé à l'occasion des dispositions en matière scolaire de la Constitution de la République italienne (1947). Il expose, avec une parfaite sûreté de doctrine, beaucoup de clarté et une connaissance étendue de la législation des divers pays, les vrais principes sur la liberté scolaire.

Procédant de façon très didactique, il fixe tout d'abord les multiples aspects que doit présenter cette liberté. Il établit ensuite les devoirs et les droits des parents et de l'Eglise en matière d'écoles et répond de façon péremptoire aux objections faites à ces droits de l'Eglise, objections bien anciennes d'ailleurs mais qui ont été reprises par les membres de la Constituante italienne. Puis l'auteur aborde l'examen de plusieurs points particuliers : établissement des écoles privées, liberté « dans » l'enseignement, c'est-à-dire doctrine, méthode. Ici également, les notions sont expliquées à la lumière des discussions de la Constituante et illustrées par la pratique des autres pays. Enfin, la première partie s'achève par deux chapitres de facture toujours semblable sur les droits de l'Etat.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à trois violations plus graves de la liberté scolaire dans la Constitution italienne : l'école laïque obligatoire, le monopole d'Etat pour les titres légaux et l'examen d'Etat, l'absence d'aide financière officielle à l'école privée. Chacun de ces points est discuté, les objections réfutées, les exemples de l'étranger fournis à propos. On se rend compte du sérieux avec lequel l'auteur s'est documenté en lisant par exemple les pages 129-131, dans lesquelles il décrit avec beaucoup d'exactitude la situation des écoles en Belgique au point de vue des subventions publiques.

La dernière partie de l'ouvrage commente les articles 33 et 34 de la Constitution italienne de 1947. L'auteur critique avec fermeté et dignité à la fois les diverses parties de ces articles contraires aux principes de la pleine liberté scolaire. Puisque l'art. 7 de la récente Constitution a gardé leur pleine valeur

aux pactes du Latran, les dispositions du Concordat de 1929 en matière scolaire subsistent. L'ouvrage s'achève par des statistiques très récentes sur la situation scolaire en Italie, Hollande, Belgique, Angleterre, Etats-Unis.

Comme l'auteur le fait remarquer, stigmatiser les faux principes et les injustices, ce n'est pas encore les réparer. En une question si âprement discutée, il est cependant toujours très utile de revenir à l'exposé de la théorie, à la critique des sophismes qu'on lui oppose. L'auteur nous paraît avoir remarquablement servi la cause de la liberté scolaire non seulement dans son pays, mais partout où elle se pose, puisque son œuvre contient, avec une doctrine très ferme, tant de renseignements concrets de droit comparé en cette matière.

E. Bergh, S. I.

C. P. Connors, C.S.Sp. — *Extra-judicial Procurators in the Code of Canon Law.* Coll. Canon Law Studies, n° 192. Washington, Catholic University of America Press, 1944, 23 × 15 cm., x-94 p.

L'auteur étudie l'office du « procurator » en droit canonique, mais en dehors de l'aspect judiciaire qu'il revêt le plus souvent. Après avoir exposé des principes généraux, il passe aux applications : procuration pour l'office de parrain au baptême et à la confirmation, dans la célébration des mariages, lors de la tenue des conciles. Enfin, il commente les cas où le droit n'admet pas la procuration : c. 359, § 1; 163, 1407, 1316, § 2.

E. Bergh, S. I.

F. M. Cappello, S. I. — *Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta Codicem iuris canonici.* 4e édit. Coll. Pont. Universitas Gregoriana. Turin, Marietti, 1950, 21 × 15 cm., xvi-476 p.

L'étude du R. P. Cappello sur les censures est trop connue pour qu'il faille encore en dire les mérites. Cette quatrième édition tient compte des documents officiels des dernières années jusqu'au décret de 1949 du Saint-Office sur le communisme. En faveur de l'opinion qu'il défend au n. 61, sur l'influence de la crainte excusant de la censure même pour des violations de la loi naturelle, l'auteur aurait pu invoquer la réponse de la Commission d'interprétation du 30 décembre 1937. La bibliographie initiale aurait dû tenir compte des travaux récents ou nouvelles éditions. On relève trop de fautes d'impression (p. ex. n. 133, c. 2256, §1 — c. 3242, § 3). Dans les tables une distraction a laissé subsister la constitution *Vacante Sede Apostolica.*

E. Bergh, S. I.

H. Noldin, S. I. — *Summa theologiae moralis. Complementum De poenis ecclesiasticis.* 26e édit. Innsbruck, Rauch, 1949, 24 × 17 cm., 96 p.

Sous le titre « De Poenis ecclesiasticis » qui remplace celui « De censuris », le R. P. Heinzel continue l'œuvre du R. P. Schänegger dans la publication de cette partie de la théologie de Noldin. Les éditions de cette œuvre classique se succèdent très rapprochées. En comparant à l'édition de 1945 De censuris, on remarque que l'auteur, suivant de plus près le Code, commence par un commentaire de la notion de délit et de son imputabilité. La partie des censures « in genere » en est allégée d'autant. Divers passages ont été retravaillés pour une exposition plus complète de cette théorie générale des censures. L'auteur admet que les filles peuvent être considérées comme échappant aux peines l.s. jusqu'à 14 ans accomplis (p. 22).

On souhaiterait quelques explications pastorales plus détaillées sur l'application des cc. 2252 et 2254, par exemple quant à l'obligation de monition du confesseur, quant aux effets de la non-observation des « mandata ».

E. Bergh, S. I.

Le cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Institut Catholique de Paris, Compte rendu des solennités et des travaux. Paris, Recueil Sirey, 1947, 25 × 17 cm., 44 p.

Des maîtres comme Gasparri, Boudinhon, Many ont illustré la faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Le cinquantenaire de cette faculté fut l'occasion d'évoquer leurs mérites et aussi d'entendre des historiens, des civilistes et canonistes contemporains dont les intéressantes communications sont résumées de façon substantielle dans cette plaquette.

E. Bergh, S. I.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Nouveaux instruments de travail pour l'étude de S. Thomas

Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia edita iussu Leonis XIII P.M. Tomus XVI. *Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae et Summa contra Gentiles et in annexis commentariis Thomae de Vio Caietani et Francisci de Sylvestris Ferrariensis.* Rome, Apud Sedem Commissionis leoninae, 1948, 40 × 28 cm., XXVIII-648 pp.

Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in Summa Theologiae et in Summa contra Gentiles S. Thomae de Aquino. Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae. Editio leonina manualis. Rome, Apud Sedem Commissionis leoninae, 1948, 25 × 17 cm., VIII-727 pp.

Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in commentariis in Summam Theologiae Thomae de Vio Cardinalis Caietani et in commentariis in Summam contra Gentiles Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae. Editio leonina manualis. Rome, Apud Sedem Commissionis leoninae, 1948, 25 × 17 cm., VIII-288 pp.

L'édition léonine des œuvres de saint Thomas n'est pas loin d'atteindre la perfection dans les derniers volumes parus, mais elle est encore loin, hélas, de son achèvement. On accueillera avec d'autant plus d'empressement certains instruments de travail qui marquent un net progrès sur les éditions précédentes et rendront de précieux services aux chercheurs et même à tous les lecteurs sérieux du Docteur Angélique.

Parmi ces instruments, un volume monumental de 652 pages in-folio, sur le métier depuis de très longues années, mérite une mention hors pair. C'est le fruit le plus récent de l'obscur et patient labeur des éditeurs léonins : sous la direction du P. Cl. Suermondt, son président, la Commission Léonine vient de publier les *Indices* des deux *Sommes*. Les spécialistes ne pourront se dispenser d'utiliser l'édition complète. Les novices, les étudiants en philosophie scolastique et en théologie pourront, la plupart du temps, se contenter des abrégés publiant, l'un, en VIII-727 pages, les textes de l'Ecriture cités par saint Thomas dans les deux *Sommes*, la liste des auteurs qu'il cite, le double *index materiarum* et *elementorum*, le schéma des deux *Sommes*, etc., — l'autre, en VIII-288 pages, tout le détail des citations empruntées par Sylvestre de Ferrare, Cajetan et les éditeurs léonins à l'Ecriture, à saint Thomas et à d'autres auteurs, plus les *res notabiles occurrentes in Commentariis*.

On peut reprocher à l'édition complète son format monumental et donc peu maniable. Il lui était imposé par le format des quinze volumes déjà parus. On peut trouver aussi que le libellé des titres courants ne facilite pas la consultation du volume, qui groupe 26 index différents. En l'utilisant, on tiendra compte du triple erratum des pages XXIII-XXV, 278 et 646. Nous indiquerons plus loin quelques erreurs qui ont échappé aux éditeurs. Dans une œuvre de cette dimension et de cette difficulté, c'est merveille qu'il n'y en ait pas davantage.

Après avoir épousseté le chef-d'œuvre, signalons ses particularités les plus

remarquables. Pour être pratique, commençons par une mise en garde. Le maniement de ces index est délicat. Ils se complètent mutuellement. Ils reposent sur des conventions très précises. Le travailleur qui veut en tirer parti devra donc *l'étudier*, en commençant par la préface — ou, mieux, en commençant par la note détaillée du P. Axters dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1949, pp. 318-324). Cette note indique avec précision la division de l'œuvre et la manière de l'employer. Le volume se partage en deux grandes sections : la première groupe les *indices auctoritatum* — Ecriture, écrits de saint Thomas, autres auteurs — allégués dans les deux *Sommes*, les commentaires de Cajetan et de Sylvestre de Ferrare, les préfaces des éditeurs léonins.

La seconde rassemble les *indices rerum notabilium* inventoriant de même le texte de saint Thomas, les deux commentaires et les préfaces. Parmi ces index, deux pièces capitales : l'*index materiarum* et l'*index elementorum*. Celui-ci contient les *notabilia, non ex professo, sed obiter dicta*; celui-là fait le relevé des exposés proprement dits. En principe, il énumère tous les concepts principaux exprimés dans le titre des articles. Les deux index se recouvrent en partie, mais surtout ils se complètent. L'*index materiarum* imprime en italiques les exposés entièrement consacrés à la notion mentionnée. Comme le soulignent les éditeurs, ces deux index sont beaucoup plus exhaustifs et plus sérieux que les meilleurs des florilèges. Ils citent *ad litteram* les textes de saint Thomas. La *Tabula Aurea* de Pierre de Bergame est largement dépassée.

Les spécialistes consulteront avec un intérêt particulier l'index des *res notabiles occurrentes in prioribus redactionibus Summae contra Gentes* (p. 530-548) (1). Les familiers du thomisme, mais surtout les débutants, étudieront l'*elenchus synonymorum et correlativorum* (p. 604-617) et l'*omnium indicum argumenti descriptio per verba alphabetica* (p. 627-645) qu'il eût été avantageux, nous semble-t-il, de reproduire elle aussi dans l'édition manuelle.

Que les éditeurs nous permettent de leur témoigner notre admiration et notre reconnaissance en leur signalant quelques imperfections qui ne pouvaient pas ne pas échapper à leur attention.

Dans les *Indices Auctoritatum*, Platon n'est cité que d'après l'édition Firmin-Didot et Themistius d'après l'édition de Venise de 1502, non d'après celle de l'Académie de Berlin ou celle de Teubner; le droit civil et le droit canon ne sont pas classés parmi les anonymes; la *Summa sententiarum* n'est mentionnée qu'au nom de Hugues de Saint-Victor; le *Liber sex principiorum* est attribué à Gilbert de la Porrée. Quelques omissions : par exemple le *De Anima* d'Aristote dans *S.c.G.* III. 112 (*anima est quodammodo omnia*); la deuxième proposition du *Liber de Causis* dans *S.c.G.* III. 68. Quelques erreurs : par exemple p. 187 b, lire *Eth. Nic.* 1001 a 14 : I^a II^{ae}. 51. 3. contra (au lieu de I^a. 51. 3); p. 177 a, renvoi aux propositions 7 et 9 du *Liber de Causis* dans *S.c.G.* II. 98, au lieu des propositions 8 et 10 (le livre étant divisé en 32 propositions); la page 205 c cite saint Basile, *Homil.* XII *in Prov.* n. 9 (cfr etiam col. 1761). Il eût fallu citer : *Homil.* XII *in Prov.* n. 9 (col. 405 C : *transl. Ruf.* col. 1772 B). Par contre, une citation de trop : la page 86 b mentionne, dans le texte de I. 19. 2. c, un renvoi à I. 19. 1. c. Saint Thomas, en réalité, ne renvoie pas à l'article précédent, mais les éditeurs avaient mal établi le texte. Ils ont lu : *quod apparet a simili prius introducto*. Or le texte de I. 19. 2 c porte, dans les manuscrits ABCDE que mentionne l'apparat critique (confirmés par *S.c.G.* III. 69, second *item*) : *quod apparet a simili prius inducto. Res enim naturalis...* Ce qui veut dire tout autre chose. Nous nous trouvons devant une involontaire et frappante déformation de la pensée par les éditeurs : ceux-ci croient que saint Thomas renvoie à un texte précédent (*a simili prius* [*scil. in articulo praecendenti*] *introducto*). Lui nous renvoie à l'expérience courante; il nous invite à réfléchir sur le réel; il pratique la *formatio quid-*

(1) Les corrections manuscrites de saint Thomas ont, en effet, une singulière importance pour qui veut saisir sur le vif, sans qu'il s'en aperçoive, le jaillissement de sa pensée. Les éditeurs donnent quelques références intéressantes (p. 531 a). Mais il en est d'autres qui ont plus grande portée doctrinale, par exemple t. XIV, p. 8 a 35-38, 43-45 et b 69-70, etc.

ditatis dont il esquisse ailleurs la théorie (dans *S.c.G.* I. 53 et 59 dont la rédaction fut, par lui, deux fois remaniée et surtout dans *De Ver.* I. 3. c.). Comment ne pas songer ici à la boutade d'Etienne Gilson : « Le thomisme est et reste une philosophie proprement dite, et non pas au sens péjoratif si répandu de ce terme, une « scolastique »... Toute philosophie digne de ce nom part du réel et y retourne, toute « scolastique » part d'une philosophie et y retourne » (2).

Les deux *indices materiarum* et *elementorum* ont, eux aussi, de légères imperfections : un ordre discutable dans l'article *actus*; des erreurs de référence comme p. 378 c (*Amor. Dupliciter accipitur* : Iª IIªᵉ. 22. 3. 3 ?...); des omissions, par exemple, l'oubli de Iª IIªᵉ. 26. 4. c pour la distinction d'amour de concupiscence et d'amitié; de même, à propos de la béatitude et du démon, la page 388 b ne renvoie qu'à Iª. 63. 3. c, où saint Thomas est encore un peu hésitant, et non à IIª IIªᵉ. 163. 2, où sa pensée paraît avoir gagné en maturité et en fermeté. Pour notre part, nous fûmes désappointés de ne trouver rien ou quasi rien au sujet de concepts extrêmement importants, mais laissés dans l'ombre par les commentateurs classiques : par exemple *assimilatio, attingere, communicatio, contactus, proportionalitas* (ou *proportionabilitas* ?), *revelabile* (à propos de ce dernier mot, voir Et. Gilson et R. Guelluy (3) : saint Thomas aurait-il admis sans correction la formule que nous lisons p. 286 : *convenienter utraque veritas, rationis et fidei, divinitus revelatur* ?). Encore, *universale et universaliter* (p. 428, une seule référence pour *esse universale*).

Les critiques que nous venons de faire sont un très grand éloge : il faut s'acharner longuement sur l'ouvrage pour y découvrir ces menues imperfections. L'éloge lui-même ne peut s'achever que par un pressant appel. Nous disposons désormais d'un instrument de travail de toute première valeur. La publication des *Indices* marque une date dans les études de théologie et de philosophie médiévales.

Mais elle souligne aussi une double absence : celle d'un texte critique de saint Thomas (même celui des cinq ou six premiers tomes de l'édition léonine est imparfait : nous venons d'en donner quelques exemples), et celle d'un *lexique philosophique de saint Thomas* comparable à celui de Bonitz pour Aristote ou de Glockner pour Hegel.

Pareil lexique est d'autant plus nécessaire — et d'autant plus difficile à composer — que jamais saint Thomas n'exposa sa philosophie pour elle-même.

---

(2) *Le Thomisme*, 5ᵉ édit., Paris, 1944, p. 509. Autres erreurs des copistes ou des éditeurs masquant ou faussant la vraie pensée de saint Thomas sur des points capitaux : Iª. 19. 1. c dont le vrai texte nous semble être : *sicut res naturalis habet esse per suam formam, ita intellectus per formam intelligibilem* (cfr un article à paraître dans *Doctor Communis*); de même Iª IIªᵉ. 26. 2. c éclairé par Iª IIªᵉ. 28. 2. c, dont la vraie leçon semble être *faciens quodammodo in eius intentione*; Iª IIªᵉ. 26. 4. c où la léonine restitue heureusement le neutre : *quod ipsum habet bonitatem*, et non pas *quod ipsam habet bonitatem*. Nuance capitale pour la métaphysique thomiste de l'amour et de la liberté. Par contre, nous croyons devoir retenir jusqu'à nouvel ordre la ponctuation « léonine » de IIª IIªᵉ. 23. 2. c. Le *Bulletin thomiste* (VII, p. 81-82) propose de la changer à cause de la distinction, admise depuis longtemps par saint Thomas, entre instrument animé et instrument inanimé. L'argument pourrait se retourner contre la correction proposée parce que, depuis 3 *Sent.* 13. 1. 1. 4 et le *De Veritate* 24. 1. 5, etc., qui donnent raison au P. Salman, saint Thomas semble avoir évolué dans sa conception de l'instrument animé. La comparaison entre *3 Sent.* 13. 1. 1. 4 et les textes allégués de IIIª. 7. 1. 3 et 18. 1. 2 me font préférer la ponctuation de l'édition léonine : dans *3 Sent.* 13, l'instrument de la divinité est l'*âme* du Christ; dans III. 7, cet instrument est son *humanité*. Des deux textes de Iª IIªᵉ, le second (68. 4. 3) ne prouve rien; le premier (68. 3. 2) va dans le sens du P. Salman, mais ne permet aucune conclusion vraiment ferme. Peut-être atteste-t-il qu'à l'époque de la *prima secundae*, saint Thomas n'avait pas encore renoncé à la conception de l'instrument animé qui se fait jour dans le *De Veritate*. *Tout ceci, sous bénéfice d'inventaire.*

(3) E. Gilson, *op. cit.*, p. 8-41; R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1947.

Les *indices materiarum et elementorum,* infiniment précieux pour les débutants, ne constituent qu'une préparation lointaine de l'œuvre dont nous souhaitons ici la composition. Il y aurait moyen de partir de cette préparation, de travailler sur le texte solidement établi des neuf derniers volumes des deux *Sommes* et sur les variantes de l'apparat critique des trois premiers (4). On pourrait élaborer ainsi, d'après la méthode historico-génétique que préconise Mgr Grabmann, un lexique philosophique des deux *Sommes.* Première étape du lexique complet que nous souhaitons, mais dont l'imperfection des textes actuels rendrait téméraire l'élaboration immédiate. A. Hayen, S. I.

S. Thomas Aquinas. — *In Aristotelis librum De anima commentarium.* 3e édit. Edité par A. M. Pirotta, O.P. Turin, Marietti, 1948, 25 × 17 cm., viii-224 p.

— *In Aristotelis libros De sensu et sensato, de memoria et reminiscentia commentarium.* 3e édit. Edition de R. Spiazzi, O.P.; *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio.* Edition de R. Spiazzi, O.P. Turin, Marietti, 1949, 25 × 17 cm., x-130 et xvi-612 p. Prix : 350 et 1700 lires.

— *Quaestiones disputatae.* Tomes I-II. 8e édit. Turin, Marietti, 1949, 25 × 17 cm., xxx-616 et 900 p. Prix : 2000 et 2500 lires.

— *Quaestiones quodlibetales.* 8e édit. Ibidem, xxiv-270 p. Prix : 900 lires.

Signalons à présent les récentes rééditions partielles des œuvres de saint Thomas. Nous avons déjà annoncé aux lecteurs la réédition, d'après le texte de l'*editio leonina hodierna* (N.R.Th., 1949, p. 655-656), de la *Somme théologique.* Nous ne dirons rien non plus du quatrième livre du commentaire sur les *Sentences* dont le P. Moos n'a pas encore publié les *distinctions* 23-50. Arrêtons-nous tout de suite aux autres rééditions, notablement améliorées, de la maison Marietti : les *questions disputées,* les *quodlibets,* les commentaires sur Aristote (*De Anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, Ethica ad Nicomachum*). Les améliorations sont le plus apparentes dans les *questions disputées* et les *quodlibets.* L'introduction donne un bref exposé de la nature et de l'histoire des questions disputées, une bibliographie assez abondante, mais non sans lacunes (par exemple les articles tout récents de M. Glorieux et du P. Isaac sur l'authenticité de certains quodlibets dans les *Rech. Th. anc. et méd.* et les *AHDLMA*); un tableau chronologique (celui du P. Walz dans le *Dictionnaire de théologie catholique*).

Les alinéas introduits dans le texte facilitent notablement la lecture. Les notes, souvent très élémentaires, rendront service aux débutants.

Mais voici de plus précieuses innovations : la mention, au bas de chaque article, des textes parallèles de saint Thomas, l'identification des auteurs cités et, à la fin du livre, le répertoire alphabétique de ces auteurs.

Les références aux textes parallèles sont parfois incomplètes. Par exemple, le *De Potentia* 5. 4 ne renvoie pas à *S.c.G.* III. 112, ni même au texte capital de *De Veritate,* 5. 3. c.

Quelques erreurs aussi dans l'identification des auteurs cités : par exemple, la phrase de saint Basile citée dans la 5e objection du *De Veritate.* 17. 1 se trouve dans la 12e homélie *in princ. Proverbiorum,* n. 9 (P.G., 31, 405 C et 772 B); la note sur le *Liber de causis* (*De Potentia.* 3. 1. c) semble ignorer l'édition de Steele et les études du P. Bédoret et du P. Alonso.

Quant à l'index des citations, il rendra de bons services. Mais il présente trois imperfections. D'abord, il est fort peu précis. Ensuite, il est assez incomplet. La liste des citations d'Avicenne que M. Forest publie à la fin de la *Structure du concret,* par exemple, contient certaines références qui échappèrent aux éditeurs italiens(tout en en omettant d'autres que ceux-ci ont relevées).

(4) Quoique les éditeurs n'aient pas distingué les différentes familles des manuscrits consultés.

Le troisième inconvénient, c'est que ces inventaires sont faits séparément pour chaque groupe distinct de questions disputées. Leur maniement n'en est pas rendu plus aisé.

Quant au texte lui-même, les auteurs l'ont revu et corrigé, mais on se rend difficilement compte de la portée de leurs corrections. Aucune indication sur le principe qui fit « corriger quelque peu » le bon texte que le P. Keeler donna du *De Spiritualibus creaturis*. Six nouvelles corrections signalées en 1946 par M. Glorieux n'ont pas été introduites dans le texte du *Quodlibet* IX. De même la fin du *De Veritate* 10. 9. c, inintelligible dans le texte habituel et que le P. Käppeli rétablit cependant d'après l'excellent ms. Vat. lat. 781, dans l'*Archivum Historicum Fratrum Praedicatorum* (1932, p. 477) : le texte devient fort clair si l'on corrige *accipitur* en *percipitur, habitus* en *habituali, in qua* en *inquantum*. De même *De Veritate* 23. 1. c où il faut lire (p. 415 b), non *voluntas autem in quibus appetitus,* mais *voluntas autem et quilibet appetitus...*; encore *De Virtutibus in communi* 8. 13, où il faut lire sans doute *et ideo requiritur* au lieu de *et ideo non requiritur* (d'après une vérification sur les ms. Vat. lat. 786, Vat. Reg. 1883 et Vat. Ottob. 184, que nous devons à l'obligeance du P. Suermondt).

La réédition des commentaires d'Aristote ajoute peu de choses à la précédente. Sauf pour le commentaire du *De Anima,* le texte d'Aristote est désormais numéroté lui aussi, ce qui facilite la vérification des renvois qu'y fait saint Thomas.

Inutile de souligner les services que rendront ces rééditions. On regrettera cependant que les éditeurs aient laissé passer pas mal de fautes de typographie.

A. Hayen, S. I.

S. Thomas d'Aquin. — *Opuscula omnia necnon opera minora.* Édit. par P. J. Perrier, O.P. T. I : *Opuscula philosophica.* Paris, Lethielleux, 1949, 23 × 14 cm., xx-620 p. Prix : 1500 frs franç.

En France, le P. Perrier a vaillamment entrepris une nouvelle édition des *Opuscules* de saint Thomas. Ce n'est pas une édition critique, mais elle se base sur l'excellent ms. Nat. lat. 14546, tout en tenant compte d'autres manuscrits et des éditions du *De Unitate* par le P. Keeler, du *De Ente et essentia* par le P. Roland-Gosselin, etc.

Ce premier volume, qui se termine lui aussi par un *index auctoritatum* (plus précis que celui des *questions disputées* de l'édition Marietti) publie les opuscules philosophiques de saint Thomas. Les opuscules authentiques occupent les pages 2-267. Les pages 270-605 contiennent les opuscules douteux.

L'apparat critique indique les variantes des manuscrits et éditions consultés; les citations, implicites ou explicites, sont identifiées, non sans quelques petites fautes ou imprécisions dans les références aux auteurs allégués par saint Thomas. Le P. Salman souhaitait, en 1937, que, pour le *De Unitate,* l'on s'en tînt désormais à la numérotation en 124 paragraphes du P. Keeler. Il est dommage que le P. Perrier ne l'ait pas adoptée.

A. Hayen, S. I.

Thomas von Aquin. — *In Librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta.* Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung hrsg. von P. Wyser, O.P. Fribourg, Société Philosophique; Louvain, Nauwelaerts, 1948, 24 × 16 cm., 80 p.

Voici enfin un mince volume, mais de haute tenue scientifique et d'une singulière importance historique : l'édition des questions V et VI du commentaire inachevé *In Boethium de Trinitate,* d'après l'autographe de saint Thomas. Nous voici délivré des multiples fautes qui rendaient si précaire l'emploi des éditions d'Uccelli et de Mandonnet.

L'introduction du P. Wyzer résume sommairement la doctrine des deux questions et établit la chronologie certaine du commentaire (pas avant 1255, ni après 1260). L'édition elle-même est extrêmement soignée. Les références sont identifiées. Les textes allégués par saint Thomas, surtout s'ils sont peu

accessibles, comme ceux d'Avicenne, sont transcrits en note. L'éditeur eût pu allonger parfois ces transcriptions, par exemple le texte d'Avicenne de la p. 47, n. 1, car il contient une distinction assez importante qui se retrouve, en des termes légèrement différents, dans le commentaire sur les *Sentences* (4 *Sent.* 49. 1. 1. 1. 3). Platon, Aristote, Denys, sont cités en grec. N'eût-il pas été plus avantageux de donner, lorsque c'était possible, la version ou les versions latines qu'utilisait saint Thomas et d'indiquer simplement la référence exacte aux textes originaux ? Les textes sont cités d'après les meilleures éditions : saint Augustin d'après le *Corpus* de Vienne (il eût été commode d'ajouter les références à Migne) ; le *Liber de Causis* d'après Steele dans les œuvres de Bacon (mais saint Thomas connaissait-il ce texte-là ou celui que publia jadis Bardenhewer ?), etc. Parfois, de menues distractions : quelques fautes d'accent en grec ; faut-il lire, p. 60, l. 4, *circueunt* ? ne faudrait-il pas, p. 47, l. 10, *principiata* au lieu de *principia* ? Encore, une légère inexactitude dans la préface, p. 4 : le commentaire de saint Jean est une *expositio ad litteram* ; on y rencontre pourtant, de-ci de-là, des discussions en forme de *quaestiones*.

Un souhait pour terminer : puissent les jeunes et actives équipes dominicaines d'au delà des Alpes, sans rien perdre de leur ardeur, pousser leurs exigences d'exactitude critique aussi loin que le P. Perrier (sans viser toutefois à la perfection du P. Wyzer qui n'édita qu'un texte assez court). Puissent-elles coordonner leurs efforts et se partager méthodiquement la besogne avec les autres équipes qui travaillent dans le même chantier — en particulier avec celle qui nous donna l'édition canadienne de la *Somme théologique*. Le rythme des éditions en serait ralenti sans doute. Mais la qualité du travail — j'entends du travail des philosophes et des théologiens autant que des historiens — en serait renforcée. Il ne serait même pas impossible, peut-être, d'entreprendre, dans un avenir assez proche, ce lexique qui, dépassant le *Thomaslexikon* de Schütz et complétant les *Indices* de l'édition léonine, pourrait avoir une influence inappréciable sur l'exactitude et l'approfondissement des études thomistes.

A. Hayen, S. I.

VARIA

Der Neue Herder von A bis Z. 2 volumes, Fribourg-en-Br., Herder, 1948-1950, 27 × 18 cm., 5070 colonnes, nombreuses gravures, 64 planches et une carte. Prix : 72 marks.

Un des indices du relèvement rapide de l'Allemagne intellectuelle (partie occidentale) est certainement la belle activité de la grande maison catholique d'édition Herder. Der Neue Herder, qui vient d'être achevé, illustre bien cette activité. On sait la haute tenue et la perfection typographique de la grande encyclopédie en 13 volumes : « Der grosse Herder » (4e éd., 1931-1935) ; il n'était évidemment pas possible de refaire en ce moment œuvre semblable ; mais l'éditeur a voulu offrir immédiatement à ses compatriotes une encyclopédie aussi riche de contenu que possible en même temps que mise au point des événements les plus récents. Par une disposition de 3 colonnes par page, une large justification et un caractère très serré, il est parvenu à condenser en ces quelque 1700 pages (plus de 5000 colonnes) une matière considérable. L'information est sûre et précise ; les appréciations sur les événements les plus récents, depuis le déclenchement de la 2e guerre mondiale, sont objectives et modérées ; le nazisme est jugé avec la sévérité qu'il mérite ; le sens catholique de l'œuvre est partout fidèle à la tradition de la maison. La qualité du papier — et en conséquence la netteté des illustrations — était plutôt inférieure dans une première impression ; mais déjà, si nous ne nous trompons, une 2e impression a pu se faire sur meilleur papier et avec une perfection technique supérieure.

J. Levie, S. I.

O. Walter. — *Pie XII. Sa vie, sa personnalité.* 2e édit., Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1949, 20 × 13 cm., 294 p. Prix : 84 frs.

C'est la carrière de S.S. Pie XII dans ses années d'enfance, de jeune prêtre puis de Cardinal, jusqu'à son élection au Souverain pontificat et son solennel couronnement le 12 mars 1939, qui nous est présentée dans ce volume. Un autre volume est annoncé qui étudiera l'œuvre religieuse, diplomatique et charitable du Pontife glorieusement régnant. Par une série d'anecdotes et de traits pris sur le vif, l'auteur nous met en contact direct avec cette personnalité si prenante, animée d'une si noble énergie, douée de si rares talents, empreinte d'une si profonde bonté. Partout, à Rome, à Munich, à Berlin, à Buenos Ayres, à Lisieux, à Budapest, aux Etats-Unis, le Nonce du S. Siège, le Cardinal Secrétaire d'Etat faisait profonde impression et conquérait la vénération de tous.

R. Lechat, S. I.

Mgr P. Barbieri, U. Pucci. — *Guide de l'Italie Catholique.* 2e édit. Paris, Edition française, revisée par Mgr Pierre Pfister et Pierre Petit. Edit. du Témoignage Chrétien, 1950, 18 × 13 cm., xii-1338 p.

Le titre complet de ce volume est : « Guide de l'Italie catholique avec une étude de la doctrine, de l'histoire et de l'art de l'Eglise, suivi d'un dictionnaire de la terminologie chrétienne ». Le but des 11 auteurs qui ont collaboré à cet ouvrage, rédigé d'abord en italien, n'est pas simplement de composer un guide touristique d'Italie; ils ont voulu offrir en même temps « une sorte d'encyclopédie de la religion catholique, où le visiteur puisse trouver, à chaque moment de son pèlerinage, le renseignement d'ordre artistique, historique, liturgique, dogmatique même, qui lui permettra de profiter pleinement de ce voyage ». De là cette « première partie » qui veut être une « somme » succincte de l'essentiel de la doctrine et de la vie catholiques à l'usage des pèlerins de l'année sainte : « Notre-Seigneur et son Eglise » (p. 1-374), comprenant les chapitres suivants : « L'âme du monde antique à l'apparition du christianisme » ; « La vie de Jésus-Christ » ; « L'enseignement de Jésus » ; « L'Histoire de l'Eglise » ; « La Doctrine de l'Eglise » ; « La Liturgie » ; « L'Eglise catholique dans le monde » ; « L'Art chrétien » ; « La Musique sacrée ». Visiblement, les auteurs ont voulu, à l'occasion de l'année sainte, du voyage à Rome que feront maints chrétiens trop peu instruits des choses de leur religion, profiter de ces circonstances pour retenir leur attention sur tout ce qu'est la foi qu'ils professent, l'Eglise à laquelle ils appartiennent. C'est répondre pleinement aux « intentions » principales de toute année sainte. Le guide proprement dit forme le centre de la IIe partie. Beaucoup de prêtres et d'hommes d'œuvres apprécieront tout particulièrement le riche panorama des « diocèses d'Italie », qui va de la page 680 à la page 1118. Sans doute, cet ouvrage ne pourra pas être un « guide de voyage » ; seule l'Italie chrétienne est évoquée et seulement sous certains de ses aspects; mais on doit souhaiter qu'avant, pendant et après le voyage il soit pour beaucoup de chrétiens un livre de lecture enrichissant et éclairant. Très bien imprimé, de format commode, il sera précieux dans la bibliothèque de la famille ou du presbytère.

J. Levie, S. I.

N. Turchi et P. Pfister. — *Guide de Rome, centre de la chrétienté.* Paris, Edit. du Témoignage Chrétien, 1950, 17 × 12 cm., viii-342 p.

Pour ce qui est des monuments chrétiens, on peut dire que ce guide est complet, au moins dans ce sens que tout y est nommé : églises, catacombes et musées, et que même les trouvailles récentes y méritent une brève allusion. C'est pourquoi nous préférerions appeler ce livre un catalogue plutôt qu'un guide. Il n'aide pas le pèlerin à choisir parmi les églises et les monuments. Les indications topographiques sont minimes. Pas de petits schémas ou plans qui aident à gagner du temps et à trouver facilement l'essentiel. Pas d'indications pratiques, comme celles d'horaire, des portes auxquelles il faut sonner pour pouvoir entrer; toutes choses très utiles à Rome. Nouveautés utiles: à la liste des Papes est ajouté un bref résumé des principaux événements sous chaque pontificat ainsi qu'un bon aperçu des différents organismes du gouvernement central de l'Eglise.

P. F.

Dr Cl. Launay, Dr Chavany, etc. — *La narco-analyse.* 2 fascicules. Coll. Cahiers Laënnec, 3, 4. Paris, Lethielleux, 1949, 23 × 18 cm., 46 et 63 p. Prix : 125 frs franç. par fascicule.

La Narco-analyse a fait depuis quelques années l'objet de nombreux articles dans la presse quotidienne et les grandes revues d'information. Les *Cahiers Laënnec* publient aujourd'hui en deux importants cahiers les résultats de travaux entrepris au Centre français de Recherches et de Déontologie médicale. Le premier cahier aborde le problème sous son angle médical et thérapeutique : il s'ouvre sur une étude du Dr Launay traitant de la pratique hospitalière de la nouvelle technique. Des psychanalystes et des psychiatres proposent ensuite sa comparaison avec les méthodes classiques d'analyse, soulignant ainsi tout ensemble la valeur et les limites de la méthode chimique. Le second cahier envisage le point de vue de l'expertise psychiatrique et ses incidences juridiques. Ce sont les études cliniques du Dr Bertanga, établissant l'inexistence d'un prétendu « sérum de vérité », les critiques du droit de l'accusé au silence (Odinot) et de la société à la preuve (Gounelle) : l'auteur de cette chronique ne s'arrête pas tant à l'emploi policier ou judiciaire du narco-diagnostic en vue d'obtenir l'aveu du crime ou la dénonciation du complice, qu'il ne discute la question de savoir si la narco-analyse peut être pratiquée par l'expert commis en une décision de justice pour procéder à l'examen médical du prévenu, en vue de déterminer, soit s'il était en état de démence au moment de l'action, soit si son état actuel lui permet de participer à la procédure. Le P. Larere dans une étude fouillée sur l'histoire de l'expertise psychiatrique en matière criminelle met en lumière l'évolution intervenue : réclamée au XIX^e^ siècle par la défense au profit de l'accusé, elle serait aujourd'hui regardée comme auxiliaire de l'accusation. Une réforme de la législation s'avère nécessaire qui, dans la lutte entre la science et le droit, accorde au médecin psychiatre la place et le rôle qui lui reviennent : auxiliaire de la justice véritable, c'est-à-dire de la sauvegarde des droits légitimes de l'accusé et de la société.

Comme les précédentes émanées du Centre Laënnec, cette série d'études consacrées au problème de la narco-analyse s'impose par sa profondeur et sa compétence et constitue — du moins à notre connaissance — la plus sérieuse discussion et mise au point de la nouvelle technique sur le triple plan thérapeutique, juridique et moral. É. Boné, S. I.

Vade-mecum à l'usage des Coloniaux et spécialement des nouveaux arrivés destinés à l'Est de la Colonie, en particulier à la région du Kivu. Costermansville, A.C.E.K. (Action Catholique Européenne Kivu), 1946, 21 × 13 cm., 86 p.

Ce Vade-mecum, fruit des discussions et travaux de l'ACEK de Costermansville, s'adresse avant tout à la relève laissée trop souvent dans l'ignorance des circonstances concrètes de vie au Congo. Cette vie est envisagée avant tout du point de vue familial et chrétien. Après quelques pages d'introduction, quelques notes sur le véritable esprit colonial et un bref coup d'œil géographique, la suite des chapitres parcourt avec un louable réalisme les activités possibles, la question de la santé, de la vie sociale, des enfants et de leur éducation, la vie religieuse et la vie de famille. Ces pages, et notamment celles signées ACEK, Beyaert, Vermeire, intéresseront vivement les coloniaux par leur sincérité et leur réalisme. Les nouveaux y trouveront de précieux conseils, les anciens y trouveront l'occasion de vérifier leurs observations ou de corriger éventuellement l'un ou l'autre de leurs points de vue. J. E.

Roussel. — *Déontologie coloniale.* Consignes de vie et d'action coloniales pour l'élite des blancs et l'élite des noirs. Bruxelles, Missions de Scheut, 1949, 20 × 15 cm., 324 p.

L'on peut ouvrir ce livre au hasard et partout on y rencontrera un conseil judicieux, un avis réfléchi, une direction sûre et opportune. Cette déontologie n'est pas un énoncé sec et abstrait d'impératifs moraux, comme le titre du livre pourrait le faire croire; on y trouve, mêlés à une ferme doctrine, quan-

tité de renseignements puisés aux sources mêmes de la vie coloniale; des notations psychologiques sur la mentalité des noirs; des jugements nuancés sur les situations concrètes. La large diffusion de ce livre parmi les coloniaux et l'élite des noirs contribuera efficacement à créer cette association durable entre blancs et noirs, si souhaitable dans les années présentes et si décisive pour l'avenir de notre Congo. L. Verwilghen, S. I.

R. Blachère. — *Le Coran.* Traduction selon un essai de reclassement des sourates, I. Collection « Islam d'hier et d'aujourd'hui », IV. Paris, Maisonneuve, 1949, 20 × 15 cm., XVI-536 p.

Depuis les premières traductions « classiques » du Coran, publiées par Bibliander au XVI^e^ siècle et par Maracci au XVII^e^, il a paru en Europe un certain nombre d'autres traductions en diverses langues. Même lorsqu'elles n'avaient aucun but de controverse, celles-ci ne pouvaient pas avoir la prétention de faire saisir la vraie portée de la pensée et du style coraniques, et cela ne doit pas nous étonner. La nouvelle traduction de M. Blachère, au contraire, comble une lacune au profit de l'historien des religions aussi bien que de l'arabisant. En utilisant les méthodes modernes de la science philologique, M. Blachère s'efforce non seulement de fournir une traduction fidèle dans ses nuances, mais aussi d'effacer, autant que possible, l'impression déconcertante produite chez le lecteur européen par l'aspect chaotique du Livre de l'Islam. De profonds remaniements dans l'ordre arbitraire des sourates de la Vulgate islamique permettent d'évoquer ainsi, avec une exactitude du moins relative, les phases de l'apostolat de Mahomet. L'ouvrage entier comprendra trois parties : Introduction (parue en 1947), Traduction (en deux volumes), Excursus. Le premier volume de traduction, que nous avons sous les yeux, présente, en suivant le plus souvent le reclassement de Nöldeke et Schwally, les sourates de trois périodes mékkoises. Dans les prédications de la première période, c'est le rappel de la fin du monde et du Jugement qui revient sans cesse. M. Blachère se sent amené à souligner encore ces motifs. Pour des raisons stylistiques, il qualifie d'interpolations quelques clauses restrictives qui exceptaient les justes de la condamnation générale. Les sourates de la seconde période ont pour thème central le dogme, essentiel en Islam, de l'unicité divine. Enfin, la troisième période marque un élargissement des perspectives et la prédication s'adresse désormais à la multitude de ceux qu'elle n'a pas encore touchés en réalité. La traduction, complétée par des mots entre crochets, garde, dans les limites du possible, une allure agréable. Remarquons, en particulier, la restitution de la valeur réelle des pronoms, source continuelle d'ambiguïtés en arabe. Chaque sourate est précédée d'une bibliographie sommaire, de brèves suggestions critiques et d'indications métriques. Les notes de commentaire restent sobres et abandonnent au volume des Excursus les explications plus étendues. En accomplissant sa tâche épineuse, M. Blachère a aussi le très grand mérite d'avoir signalé loyalement ses difficultés, et d'avoir témoigné, en même temps, un respect sincère à l'égard du monde musulman et du contenu religieux de son livre sacré. L. Szabó, S. I.

Université Laval. Faculté de philosophie. Annuaire 1949-1950. Québec, Université Laval, (1949), 22 × 15 cm., 88 p.

Vacances et congés payés. Numéro spécial du Bulletin des dirigeants de la J.O.C. Bruxelles. Editions Jocistes, 79, Bd Poincaré, (1949), 19 × 13 cm., 64 p.

E. Vanderlinden. — *Revelatio Sancti Stephani.* Extrait des Etudes byzantines, 1946, 24 × 16 cm., t. IV, p. 178-217. (Essai de réédition critique du texte de la *Revelatio sancti Stephani* qui rapporte la découverte à la suite de révélations, des reliques de saint Etienne protomartyr, à Caphangamala près de Jérusalem, et se trouve à l'origine du culte de ces reliques, très répandu dans le monde entier).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*